ZNAK

MIESIĘCZNIK

O HISTORYCZNOŚCI EWANGELII

KRAKÓW

Rok XVI LISTOPAD (11) 1964

125

Adres redakcji: Kraków, Sienna 5, I p., tel. 256-84
Sekretariat czynny w godz. 10—15
Redakcja przyjmuje w godz. 13—15

Adres Administracji: Kraków, Wiślna 12, I p., tel. 213-72
Administracja przyjmuje w godz. 9—13

Prenumerata krajowa: kwartalnie zł 36.—; półrocznie zł 72.—; rocznie zł 144.—
Prenumerata przez wpłaty na konto „Ruchu" Kraków, ul. Worcella 6, PKO No 4-6-777 albo przez urzędy pocztowe i listonoszy.

Prenumerata zagraniczna: kwartalnie zł 50.40; półrocznie zł 100.80; rocznie zł 201.60
Prenumerata przez wpłaty na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wilcza 46, PKO 1-6-100024.

Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty

Cena zeszytu zł 12.—

Egzemplarze archiwalne „Znaku" nabywać można w **Administracji miesięcznika „Znak", Kraków, ul. Wiślna 12** oraz w następujących księgarniach:

Katowice: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; **Kraków:** Księgarnia Krakowska, ul. św. Krzyża 13; **Łódź:** Księgarnia „Czytaj", ul. Narutowicza 2; **Poznań:** Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Warszawa:** Księgarnia św. Wojciecha, ul. Freta 48; **Wrocław:** Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

Maszynopis otrzymano 25. IX. 1964 Druk ukończono w listopadzie 1964
Format A-5 Papier druk. sat. kl. V 61×86 65 g Ark. druk. 9
Zam. 397 25. IX. 1964 Nakład 7.000+350 egz. G-38

Krakowskie Zakłady Graficzne, Zakład Nr 7, Kraków, Kazimierza Wielkiego 95

ZDARZENIA – KSIĄŻKI – LUDZIE

NOWA INSTRUKCJA PAPIESKIEJ KOMISJI BIBLIJNEJ

W tygodniku „America", wydawanym przez jezuitów, najpoważniejszym z katolickich pism w USA przeznaczonych dla szerokiego kręgu czytelników, znany biblista Joseph A. Fitzmyer SJ naświetla doniosłość dla rozwoju biblistyki tego szeroko komentowanego dziś dokumentu:

„Każdy, kto się interesuje współczesnym katolickim ruchem biblijnym musiał doznać pewnego szoku, gdy wziąwszy w rękę „New York Times" z 14 maja przeczytał: Watykan ostrzega biblistów. Odrzuca jako niebezpieczne i bezpodstawne wszelkie wnioski nie wypływające z wiary. Wytycza granice badaniom. Artykuł ten zapowiadał publikację instrukcji Papieskiej Komisji Biblijnej „O historycznej prawdzie Ewangelii" („L'Osservatore Romano", 14 maja 1964). Biegunowo przeciwna interpretacja tejże instrukcji ukazała się w „New York Herald Tribune" pt. W Watykanie zielone światło dla biblistów. Obecnie, gdy doszedł do nas oryginalny tekst Instrukcji, jasne jest, że w „Herald Tribune" zrozumiano jej ducha trafnie, a „Times" opacznie poinformował czytelników. Instrukcja bowiem okazała się pozytywną akceptacją tego, co już od pewnego czasu nowoczesna katolicka egzegeza biblijna stosuje w praktyce.

Trzeba sięgnąć nieco wstecz, by docenić znaczenie tego dokumentu. Papieską Komisję Biblijną powołał Leon XIII w 1902 roku, celem ożywienia studiów biblijnych w myśl encykliki *Providentissimus Deus* oraz dla zapobiegania błędnym interpretacjom Pisma św. Tytuł jego *breve* brzmiał *Vigilantiae* i jest znamienny dla czasów, w jakich Komisja powstała. Nie będąc jedną z kongregacji rzymskich, przypomina ona w swej strukturze kongregacje.

Za pontyfikatu Piusa X określono na nowo jej zadania i miała ona odpowiadać na pytania katolików w kwestiach biblijnych, co wchodziło w zakres jej „czujności" (*vigilantia*). Swoje tzw. dekrety ujmowała w formę pytań — często obszernych — opatrzonych krótką odpowiedzią nie lub tak. „Dekrety" zajmowały się takimi sprawami jak autorstwo, data powstania i historyczność pierwszej Ewangelii, problem synoptyczny, treść ksiąg historycznych itp. Następstwem „de-

kretów" była czarna chmura konserwatywnej reakcji rzucająca cień na większość katolickich badań biblijnych w pierwszych dekadach bieżącego stulecia.

„Dekretom" nie przysługiwała jednak nieomylność. Pius X uznawszy je za „bardzo użyteczne dla właściwego rozwoju i kierowania badaniami biblijnymi", orzekł, że obowiązują one katolików w tym samym stopniu, co dekrety innych rzymskich kongregacji zatwierdzone przez papieża.

Od czasu ogłoszenia przez Piusa XII encykliki *Divino afflante Spiritu* (1943) Komisja ustosunkowała się o wiele bardziej pozytywnie i liberalnie do katolickich badań biblijnych. Ta zmiana uwidoczniła się w odpowiedzi Komisji (styczeń 1948) na pytanie postawione przez kard. Suharda, arcybiskupa paryskiego, na temat jedenastu pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju. Później, rewidując materiał obowiązujący przy egzaminach na stopnie naukowe z biblistyki, Komisja — w 1951 roku — po prostu wyeliminowała swoje własne „dekrety". Półoficjalnie stopień ważności „dekretów" został ponownie wyjaśniony w 1955 roku. Sekretarz Komisji (A. Miller, OSB) napisał na temat *Enchiridion Biblicum* w niemieckim „Benediktinische Monatschrift", a jej podsekretarz (A. Kleinhans, OFM) w łacińskim „Antonianum", przy czym jest charakterystyczne, że ważny paragraf na temat „dekretów" jest u obu identyczny nawet w wyrażeniach. Rozróżnili oni „dekrety" dotyczące spraw związanych z wiarą i moralnością od dekretów dotyczących krytyki literackiej, kwestii autorstwa, integralności tekstu, porządku chronologicznego itd. Te pierwsze zachowują swą moc, a te drugie uznać należy za przedawnione i przynależne do nieaktualnego już kontekstu historycznego. Obaj Sekretarze Komisji stwierdzili, że w stosunku do tej drugiej kategorii przysługuje katolickim uczonym „pełna swoboda" (*mit aller Freihet, plena libertate*) w ich dociekaniach.

Do tej drugiej kategorii należy faktycznie większość „dekretów". Z piętnastu najważniejszych czternaście wyszło między 13. II. 1905 i 18. VI. 1918, w okresie napięcia kryzysu modernistycznego. Od czasu *Divino afflante Spiritu* oprócz listu do kardynała Suharda i pozytywnej instrukcji o nauczaniu Pisma św. (1950) jedynym znaczniejszym przejawem działalności Komisji była „deklaracja" na temat Księgi Psalmów w 1953 roku.

Monitum z czerwca 1961, dotyczące pewnych opinii na temat historyczności Biblii będących w obiegu wśród katolików, wydane zostało — rzecz znamienna — nie przez Komisję Biblijną, ale przez Święte Officium. Towarzyszy mu jednak nota, że uzyskano zgodę kardynałów członków Komisji. Nikt świadomy rzymskich komplikacji w ostatnich latach nie zdziwił się źródłem, skąd wyszło *Monitum*.

Komisja Biblijna przechodziła powolny proces liberalizacji. Przed rokiem otrzymała jako konsultorów pięciu wybitnych biblistów róż-

nych narodowości znanych ze światłych poglądów (R. Schnackenburg, C. Spicqx, OP, X. Léon-Dufour, SJ, B. Rigaux, OFM i G. Castellino, SDB). W maju br. weszło do niej trzech nowych kardynałów, z czego dwóch z fachowymi kwalifikacjami w dziedzinie biblistyki (A. Alfrinck, F. König i I. Antoniutti). Kardynałowie A. Ottaviani, E. Ruffini i M. Browne są także jej członkami, ale już dziś Komisja nie przedstawia się jako ów komitet czujności, którym była kiedyś.

Nowa instrukcja zajmuje się historyczną prawdą Ewangelii. Ma więc ten sam temat, co *Monitum*, które uskarżało się na opinie „kwestionujące rzetelną historyczność i obiektywną prawdę... słów i czynów Jezusa Chrystusa". Otóż nie jest bardzo pilnie strzeżonym sekretem Soboru fakt, że w schemat „O źródłach Objawienia", odrzucony na pierwszej sesji, włączone były całe zdania z *monitum*. Rzucał on anatemę na każdego, kto by kwestionował rzetelną historyczność i obiektywną prawdę słów i czynów Jezusa, „tak jak są opowiedziane" w Ewangeliach. Odrzucenie schematu oznaczało odrzucenie również tego rodzaju „literalności" w sprawach biblijnych. Był to więc negatywny sukces nowoczesnego ruchu biblijnego. Ale zachodzi jeszcze potrzeba pozytywnej wypowiedzi Soboru przyjmującej zasady *Divino afflante Spiritu* w zakresie form literackich i wyjaśniającej, że to, za czym się wypowiedział Pius XII, istotnie wyraża przekonanie samego Kościoła w obecnych czasach. Są tacy, którzy by nas chcieli przekonać, że jest inaczej.

Tak więc problem trwa: jak się ma sprawa z historycznością przekazów ewangelicznych? Czy nadal katoliccy egzegeci nie mają poparcia dla swoich dzisiejszych dążności — poza oczywiście wypowiedziami Piusa XII? W zastępstwie orzeczenia soborowego (które nie jest prawdopodobne) albo nowej papieskiej encykliki otrzymaliśmy omawianą tu, bardzo starannie wyważoną, instrukcję Komisji Biblijnej. Jasna rzecz, że zaleca ona roztropność i uległość dla magisterium Kościoła oraz ostrzega przed nieodpowiedzialną popularyzacją, ale nie o to przede wszystkim chodzi w tym dokumencie. To, co w nim jest nowe, jest pozytywne i podsumowuje zwięźle tę pozycję, za którą większość nowoczesnych katolickich biblistów o światłych zapatrywaniach opowiadała się od kilkudziesięciu lat. Przede wszystkim warto podkreślić dopuszczenie rozsądnego spożytkowania „metody historii form literackich" (*Formgeschichte*) i rozróżnienia trzech faz tradycji, poprzez które doszły do nas słowa i czyny Jezusa. Tego rodzaju sprecyzowania nie występowały dotąd w dokumentach kościelnych, a kto się nimi posługuje, musi pożegnać się z „fundamentalizmem katolickim".

Instrukcja przypomina troskę Kościoła o poprawną interpretację Pisma św. oraz zadania katolickiego egzegety w tej dziedzinie. Komisja cieszy się z rosnącej liczby ekspertów mogących tak interpretować Pismo oraz przypomina zasadę wzajemnej miłości, która powinna

panować na tym polu (przytaczając *Divino afflante Spiritu* i nawet *Vigiliantiae*). Postawiwszy w nowoczesnym ujęciu problem prawdziwości Ewangelii, komisja udziela dyrektyw: 1) egzegetom, 2) profesorom seminariów, 3) kaznodziejom i nauczycielom, 4) publicystom, 5) stowarzyszeniom biblistycznym. Większość wskazówek dla czterech ostatnich grup to rzeczy zrozumiałe same przez się; najważniejsza część Instrukcji to jej dyrektywy dla egzegetów.

Na wstępie przypomina się tam ogólne zasady interpretacji ustalone we wcześniejszych dokumentach kościelnych. Nie należy też zaniedbywać wkładu dawnych interpretatorów, zwłaszcza Ojców i Doktorów Kościoła. Podkreśla się wierność „racjonalnej i katolickiej hermeneutyce". Interpretator powinien korzystać z nowych pomocy egzegetycznych, jakie daje mu w rękę powszechnie uznana metoda historyczna. I przypomina mu się, że musi badać formy literackie, jakimi się posługują pisarze świętych ksiąg. Ta ogólna norma hermeneutyki odnosi się zarówno do Nowego Testamentu jak i Starego, bo wszyscy autorzy w Piśmie pisali zgodnie z regułami swoich własnych czasów.

Po tych ogólnych zasadach komisja podejmuje problem najistotniejszy: posługiwanie się metodą historii form literackich w interpretacji Ewangelii. Instrukcja ta przejdzie do historii jako pierwszy dokument kościelny otwarcie przychylny metodzie *Formgeschichte*.

„Krytyka form" to metoda literackiej interpretacji, której źródłem były próby rozwiązania problemu synoptycznego. Stara się odnaleźć formę epizodu ewangelicznego w ustnym, przed-pisemnym stadium tradycji wczesno-kościelnej i prześledzić rozwój formalny w różnych stadiach użytkowania.

Często można wyśledzić formę pierwotną. Wtedy próbuje się ją osadzić w żywotnym kontekście (*Sitz im Leben*) wczesnego Kościoła, który przyczynił się do ukształtowania opowieści (taki kontekst to kaznodziejstwo, działalność misyjna, katecheza, liturgia, kontrowersje). W tej dziedzinie uprawniony krytycyzm literacki przyniósł bez wątpienia wartościowe wyniki.

Często jednak naciągano tę metodę poza granice krytyki literackiej z powodu założeń heterogenicznych lub zasad filozoficznych bezzasadnie w nią włączanych. Nieraz osądzano całkowicie negatywnie historyczność treści zanalizowanych w ten sposób i u wielu wynikł z tego radykalny sceptycyzm. Tę postawę jednak ogólnie uznano za rezultat pewnych uprzedzeń filozoficznych autorów uprawiających „krytykę form", a nie samej tej metody.

Również i instrukcja dokonuje rozróżnienia między metodą a jej z góry powziętymi założeniami. Mówi o „zdrowych elementach" w metodzie *Formgeschichte* i o pewnych „założeniach filozoficznych i teologicznych wraz z nią stosowanych", które są nie do przyjęcia i „często wypaczają samą tę metodę". Instrukcja wylicza sześć takich bezzasadnych założeń.

Dalej Komisja przeprowadza rozróżnienie „trzech etapów tradycji, poprzez które nauczanie i życie Jezusa doszło do nas". Oficjalnie więc przyjmuje to rozróżnienie, które wyłoniło się z badań metodą historii form literackich, a od paru dziesiątków lat znajdowało poparcie egzegetów katolickich. Pierwszą fazę reprezentują słowa i czyny samego Jezusa. To właśnie widzieli i słyszeli wybrani uczniowie i to ich przysposobiło na świadków.

Druga faza to okres Kościoła apostolskiego, kiedy apostołowie — utwierdzeni w swej wierze przez Paschę i Zesłanie Ducha św. — dawali świadectwo Chrystusowi i „wiernie przekazywali Jego życie i słowa", mając przy tym w pamięci potrzeby swoich słuchaczy. Ich nowa wiara nie wymazała ich wspomnień o tym, co się zdarzyło, lecz raczej je utwierdziła. „Ale nie ma powodu przeczyć, że apostołowie przekazywali swoim słuchaczom to, co Pan rzeczywiście powiedział i uczynił, z owym pełniejszym zrozumieniem, jakim się sami cieszyli, pouczeni chwalebnymi wydarzeniami Chrystusowymi i światłem Ducha Prawdy". W swym przepowiadaniu posługiwali się „różnymi sposobami wykładu" (tj. formami literackimi), które należy rozróżnić i właściwie ocenić.

Wreszcie trzecie stadium tradycji utrwalili dla nas ewangeliści „w sposób stosowny dla szczególnego celu, jaki każdy z nich sobie postawił." „Wybrali pewne rzeczy z wielu przekazanych; niektóre zsyntetyzowali; inne jeszcze wytłumaczyli biorąc pod uwagę sytuację w Kościołach. Na wszelki sposób zmierzali do tego, aby ich czytelnicy mogli sobie zdać sprawę, że nauka, jaką otrzymali, jest całkowicie pewna."

Instrukcja jasno uwzględnia metody ewangelistów w adaptowaniu materiału, przenoszeniu go w inne konteksty i podporządkowaniu celowi. „Niech więc egzegeta doszukuje się, co było intencją ewangelisty opowiadającego dany fakt czy wypowiedź w taki a nie inny sposób, lub umieszczającego je w takim a nie innym kontekście. Ponieważ prawda opowiadania bynajmniej nie ponosi uszczerbku przez fakt, że ewangeliści relacjonują słowa i czyny Pana w rozmaitym porządku i odtwarzają Jego wypowiedzi nie literalnie, lecz w różny sposób, zachowując jednak ich sens."

Wszystko to równa się stwierdzeniu, że „prawdy Ewangelii" nie da się znaleźć w naiwnie literalnej interpretacji ewangelicznego tekstu. Skoro raz się przyjmie, że apostołowie przekazywali słowa i czyny Jezusa z „pełniejszym zrozumieniem" i „zgodnie z potrzebami swoich słuchaczy", oraz że ewangeliści wybierali szczegóły, tworzyli syntezy oraz wydobywali na wierzch to, co w wypowiedziach mieściło się *implicite*, oraz umieszczali je w różnych kontekstach, staje się oczywistością, że egzegeta katolicki nie jest obowiązany widzieć w Ewangeliach stenograficznego czy fotograficznego zapisu tego, co

się wydarzyło. Owo rozróżnienie trzech faz tradycji ma ogromną wagę, bo jasna rzecz, że to, co mamy w Ewangeliach, nie jest „tradycją" pierwszej fazy ani nawet drugiej. Dopiero trzecie stadium przedstawili nam ewangeliści. Ukazali nam słowa i czyny Jezusa, zabarwione doświadczeniem paschalnym i zielonoświątecznym rodzącego się Kościoła oraz kilkudziesięcioletnim nauczaniem apostolskim. Natchniony tekst Mateusza, na przykład, daje nam ewangeliczny portret Jezusa reprezentujący to, w co wierzył o Nim lokalny Kościół z końca pierwszego stulecia, a więc co z woli Ducha świętego zostało utrwalone dla zbudowania Ludu Bożego. A jest to prawdziwy portret, nie zdeformowany — na tym polega prawda Ewangelii.

Joseph A. Fitzmyer SJ
tłum. zk
(„America", 20 czerwca, 1964)

...KTÓRZY PRZYGOTOWUJĄ DROGI...

Podczas soborowej debaty o ekumenizmie sformułowano pogląd, że nie można ograniczyć się do rozpatrzenia stosunku Kościoła katolickiego do innych kościołów chrześcijańskich, ale należy również przemyśleć problem stosunku chrześcijaństwa do religii niechrześcijańskich, postarać się zobaczyć religie niechrześcijańskie w perspektywie chrześcijańskiej.

Zagadnienie, które stanęło w sposób zasadniczy przed Ojcami Soboru, które coraz żywiej interesuje w ostatnich latach wielu ludzi, jest w pewnym sensie racją bytu interesującego koła, które już od dwudziestu lat istnieje, rozwija się i działa na terenie Paryża pod nazwą *Cercle St. Jean Baptiste* — Koło Świętego Jana Chrzciciela. Zasadniczy jego trzon stanowi nieliczna stosunkowo grupa paryska — aktualnie około dwustu członków, młodych jeszcze ludzi świeckich, różnych zawodów i specjalności. Zasięg oddziaływania Koła nie ogranicza się jednak do tej grupy. Do dziewięćdziesięciu różnych krajów dociera wydawany przez Koło miesięcznik, skromnie nazwany „Biuletynem"; około tysiąca osób rocznie — świeckich, księży, zakonników i zakonnic — korzysta z korespondencyjnych kursów misjologii, prowadzonych przez Koło przy współudziale wybitnych specjalistów; coraz więcej cudzoziemców — ludzi różnych ras, kultur i religii — bierze udział w organizowanych z inicjatywy Koła spotkaniach, dyskusjach, wycieczkach i obozach. Duchowym opiekunem Koła, związanym z nim bardzo blisko od pierwszej chwili jego istnienia, jest o. Jean Daniélou, znany dobrze czytelnikom „Znaku".

Wśród wielu działających aktualnie we Francji grup i organiza-

cji katolickich *Cercle St. Jean Baptiste* zajmuje specjalne miejsce. Nutą dominującą i zarazem wyróżniającą Koło jest nastawienie na tych, którzy znajdują się poza chrześcijaństwem, których ukształtowała inna kultura i religia — albo jej brak... Nastawienie — to znaczy szukanie spotkania, kontaktu, wzajemnego poznania, zrozumienia i dialogu. Nie nawracanie, ale zbliżanie, które może być jakimś dalekim nieraz przygotowywaniem dróg. I dlatego właśnie patronem Koła jest Jan Chrzciciel — *Praecursor Domini* — ten, który przygotowywał drogę. Nie można jednak mówić o Kole zaczynając od jego działalności, ponieważ na pierwszym miejscu jest ono ogniskiem kształtującym pewną postawę duchową, ogniskiem formacji teologicznej i kulturalnej, ogniskiem modlitwy misyjnej. Zainteresowanie się innymi religiami i bliski z nimi kontakt prowadzi nieraz do indyferentyzmu lub synkretyzmu. Unikając jednej skrajności — potępiania wszystkiego, co niechrześcijańskie — można wpaść w drugą i przestać rozumieć, dlaczego właściwie chrześcijaństwo, a nie buddyzm czy islamizm? Przed obydwoma skrajnościami skutecznie może obronić tylko głęboka kultura teologiczna i duchowa, dlatego też pierwszym zadaniem Koła jest danie tej kultury członkom. Przez szereg miesięcy wprowadza się najpierw nowych członków w zagadnienia Pisma św. i modlitwy; dla wszystkich raz na miesiąc, w niedzielę, odbywają się tzw. *matinées spirituelles*: wspólne uczestniczenie we Mszy św., wspólna modlitwa, obejmująca najważniejsze aktualnie sprawy Kościoła, wreszcie konferencja o. Daniélou, który co roku rozwija inny temat. Od czasu do czasu — w okresie adwentu i Wielkiego Postu — dzień skupienia, a raz do roku, w lecie, rekolekcje zamknięte — także z o. Daniélou. Formacja duchowa, jaką daje Koło, ma pewne specyficzne rysy: uderza przede wszystkim jej charakter biblijny i trynitarny. Pismo św. dostarcza materiału i tematów do studiów i konferencji, uczy modlitwy i kształtuje jej treść. Tajemnica Trójcy św znajduje się w centrum wszystkich rozważań i łączy się jak najściślej w świadomości członków z tajemnicą powszechnej misji Kościoła. Kontakt z Pismem św. i zapatrzenie się w wielkie prawdy wiary budzi i rozwija potrzebę adoracji, prowadzi do praktycznego uznania jej prymatu, co z pewnością niełatwe jest w świecie, który ceni przede wszystkim skuteczne działanie. Charakterystyczny wreszcie dla duchowości Koła jest pewien uniwersalizm, przejawiający się w żywym zainteresowaniu sprawami Kościoła na całym świecie i otwarciu na wszelkie wartości, znajdujące się także poza chrześcijaństwem. Do odkrycia tych wartości bardzo dopomaga solidne, pogłębione studium religii i kultur niechrześcijańskich, które stanowi drugi, ważny nurt pracy Koła. Poznawanie traktowane jest jako konieczne przygotowanie do dialogu, jako pierwsze wymaganie miłości, jeżeli ona nie ma być tylko powierzchowną i sentymentalną sympatią. Dlatego też zwykle

po roku wstępnej formacji każdy członek wybiera sobie w zależności od osobistych zainteresowań jedną z ekip specjalizacyjnych, by w jej ramach, przy pomocy specjalistów, rozpocząć pracę kształceniową i samokształceniową w dziedzinie wybranej kultury i religii niechrześcijańskiej. Wieloletnią tradycję mają już w Kole ekipy Afryki, Indii, Islamu, Japonii i Chin; ostatnio powstała jeszcze specjalna ekipa, która ma studiować zagadnienia współczesnego ateizmu w jego rozmaitych postaciach i formach, oraz ekipa międzynarodowa, studiująca różne zagadnienia współczesnej kultury.

Niezależnie od pracy ekip poważną pomoc do poznania kultur i religii niechrześcijańskich zapewniają systematycznie prowadzone z inicjatywy Koła kursy korespondencyjne, z których rokrocznie korzysta wiele osób, mieszkających także poza granicami Francji. Otrzymują one nie tylko przygotowane przez specjalistów materiały do studiów, ale mogą również przysyłać do korekty prace pisemne i prowadzić korespondencję na interesujące ich tematy.

Ważną rolę formacyjną spełnia redagowany przez Koło „Biuletyn", o którym można powiedzieć bez przesady, że rozchodzi się po całym świecie, mimo niewysokiego stosunkowo nakładu (3 tysiące egzemplarzy). Obok artykułów, rozwijających pewne aspekty duchowości Koła, zawiera on teksty konferencji o. Daniélou w związku z rocznym tematem biblijnym, przynosi wiele materiałów dotyczących aktualnych problemów życia Kościoła, a także porusza wiele ciekawych zagadnień z dziedziny stosunku wielkich religii i kultur świata do chrystianizmu.

Raz na rok, zwykle w maju, odbywają się w Paryżu specjalne *Journées Annuelles* Koła św. Jana Chrzciciela, w których uczestniczy, prócz członków, wiele osób świeckich i duchownych, zaprzyjaźnionych z Kołem. Tematy takich dni bywają bardzo ciekawe: w roku ubiegłym np. rozważano zagadnienie, jakie miejsce zajmują religie niechrześcijańskie w chrześcijańskiej wizji zbawienia; tegoroczne dni poświęcone były problemowi mistyki naturalnej i mistyki chrześcjańskiej. Zapoczątkował je wspaniały wykład o. H. de Lubac, a następnie uczestnicy słuchali wypowiedzi „autentycznych" przedstawicieli buddyzmu, hinduizmu, islamizmu i judaizmu. „Dni" Koła stwarzają doskonałą okazję do spotkania ludzi różnych narodowości i ras, a panująca na nich atmosfera życzliwości i przyjaźni sprzyja nawiązywaniu kontaktów i znajomości. Bo *Cercle St. Jean Baptiste* — to nie tylko ognisko formacji i modlitwy, to także miejsce spotkań międzynarodowych i kontaktów z nie-chrześcijanami.

Jak już było powiedziane, teoretyczne studia nie są dla członków Koła celem same w sobie; najważniejszym ich zadaniem jest przygotowanie do dialogu. A stwarzanie okazji i warunków do prowadzenia dialogu — to właśnie istota zewnętrznej działalności Koła. W Pa-

ryżu oczywiście o to nie trudno. Samych tylko studentów z krajów niechrześcijańskich przebywa tam rocznie kilkanaście tysięcy. Cudzoziemiec w obcym mieście, w warunkach nieraz krańcowo różnych niż te, w których żył poprzednio, na ogół potrzebuje życzliwej pomocy, zadowolony jest z nawiązania znajomości, wdzięczny, jeśli ma do kogo zwrócić się ze swymi kłopotami i trudnościami. Takich właśnie kontaktów szukają członkowie Koła. Bezinteresowna pomoc, znajomość, przyjaźń, wprowadzenie do rodziny, dobra rada w trudnej sytuacji... Pomoc ich jest naprawdę bezinteresowna, bez ukrytej intencji, żeby to była ceną nawrócenia. Jan przygotowywał tylko drogi... Obok kontaktów indywidualnych z nie-chrześcijanami istnieją również pewne zorganizowane formy działalności, jak letnie obozy, bliższe i dalsze wycieczki i podróże oraz urządzanie świąt Bożego Narodzenia i Wielkanocy dla tych, co zostają w tym czasie w Paryżu. Do tradycji należy już udział w dorocznej wielkanocnej pielgrzymce studentów francuskich (do Włoch lub Hiszpanii) międzynarodowej grupy, w której prócz członków Koła znajduje się wielu nie-katolików. Wiedzą oni, że podróż będzie miała charakter religijny, ale że nie będzie podczas niej żadnego nacisku ani przymusu w kierunku uczestniczenia w nabożeństwach czy modlitwach. Zachęcają stosunkowo nieduże koszty, dobra organizacja, obecność przyjaciół. I w ten sposób ci, którzy nigdy może dotychczas nie zetknęli się z bliska z kulturą chrześcijańską, zwiedzają w towarzystwie katolickich przyjaciół Florencję — z freskami Fra Angelico w muzeum San Marco, Asyż, Padwę, Rzym. Uczestniczą — z ciekawości — w niejednym nabożeństwie wielkotygodniowym i na ogół zawsze we Mszy celebrowanej przez Ojca św. w bazylice św. Piotra w Niedzielę Wielkanocną. Patrzą, słuchają, pytają, wielu rzeczy nie rozumieją, ale na ogół wracają z takiej podróży zadowoleni. O panującej podczas takich wspólnych pobytów atmosferze może świadczyć fragment listu, pisanego przez młodą buddystkę z Wietnamu pod koniec pobytu na obozie zorganizowanym przez Koło:

„...nie uwierzyłabym nigdy, że możliwa jest taka braterska więź między członkami sześciu różnych krajów i sześciu różnych religii. Marzę teraz o jednym: żeby powtórzyć ten eksperyment z młodzieżą mojego kraju. Zastanawiam się jednak, czy mi się to uda, ponieważ — powiedz mi — tak kochać, to właśnie znaczy być chrześcijaninem, prawda?"

Koło św. Jana Chrzciciela nazywają niektórzy *Gué du Jourdain* — bród Jordanu. Wielu ludzi tamtędy przechodzi, jedni zatrzymują się na krótko, inni na dłużej, a są i tacy, którzy tam pozostają, ponieważ tam właśnie odnaleźli swoje życiowe powołanie.

Wielu dawnych członków Koła pracuje na różnych stanowiskach w krajach niechrześcijańskich. Są wśród nich świeckie nauczycielki,

pielęgniarki, lekarze. Są zakonnice — czynne i kontemplacyjne, żyjące na Saharze, w Indiach, na wyspach Oceanii. Atmosfera Koła sprzyja budzeniu się i dojrzewaniu powołań. Są tacy, którzy przy tym „brodzie" właśnie spotkali Chrystusa i uwierzyli w Niego. Są tacy, którzy doszli tu nie tylko do chrztu, ale nawet do kapłaństwa.

Niezależnie jednak od tych widocznych rezultatów pracy Koła, w tej formie w jakiej ono istnieje i w jakiej uzyskało aprobatę Kościoła, odpowiada na pewno jakimś istotnym potrzebom, a nawet więcej — uprzedza to, co zaczyna krystalizować się w świadomości katolików w związku z dążeniami ekumenicznymi i Soborem.

Trudno właściwie zestawiać Koło z Małymi Braćmi Karola de Foucauld, ponieważ ruch ludzi świeckich z istoty swej jest czymś zupełnie innym, niż bardzo nawet nowoczesne życie zakonne. Jest jednak między nimi coś wspólnego. Jedni i drudzy odkryli, że w dwudziestym wieku chrześcijaństwa ciągle jeszcze potrzeba tych, którzy przygotowują drogi. Jedni i drudzy, w różny sposób, starają się to właśnie powołanie realizować.

Janina Taborska

MALI LUDZIE ROMANA TOMCZYKA*

Gdy opowiadania Romana Tomczyka ukazywały się w „Tygodniku Powszechnym", nazywaliśmy je „tomczykami" przez małe „t": tak określaliśmy ich specyfikę literacką, ich formalną „osobność". Teraz, gdy ukazały się w książce, można sprawdzić wrażenie tej „osobności", specyfiki gatunku, który jest czymś pośrednim pomiędzy reportażem a opowiadaniem, czymś więcej niż jedno i niż drugie. Reportaż nie wzrusza w ten sposób losem swych bohaterów; w opowiadaniach fikcyjnych nie mają aż takiego znaczenia realia. Ta specyfika gatunku „tomczyków" jest bardzo konsekwentna — w całej realizacji literackiej, od pomysłu poczynając, na stylu kończąc.

(Oczywiście, trzeba to od razu zaznaczyć na marginesie: jest to tylko jeden z nurtów twórczości pisarza, który zadebiutował przed trzema laty powieścią społeczną z międzywojennego dwudziestolecia — *Droga jest wyboista* — obecnie pracuje nad powieścią historyczną z epoki powstania styczniowego, zaś w teczce ma, o ile wiem, zbiór dłuższych opowiadań poświęconych problematyce volksdeutschów.)

Uczynki niemiłosierne cechuje przede wszystkim konsekwencja wyboru. Przedmiotem tego wyboru jest polski dzień powszedni i jego powszedni bohaterowie. Tomczyk nie ulega tu żadnej pokusie ucieczki: we wspomnienia, w historię, fikcję, w egzotykę. Nie ulega nawet pokusie psychologii. Właściwie można by powiedzieć, że tylko opisuje:

* Roman Tomczyk, *Uczynki niemiłosierne*, Kraków 1964, Wyd. „Znak".

ten powszedni dzień polskiej rzeczywistości i tkwiących w nim ludzi — czasem przebijających się przez swoją codzienność, czasem przez nią wynoszonych na powierzchnię, czasem wyrzucanych na piasek. Opisuje wiernie, drobiazgowo, uważnie — i na tym opisie sytuacji swych bohaterów, ich społecznej otoczki, ich jednostkowego losu w środowisku, w którym tkwią, ich stosunku do ogólnego losu społecznego — najczęściej poprzestaje.

A przecież w gruncie rzeczy interesuje go pojedynczy człowiek. Mały człowiek tkwiący w małej codzienności, nieraz śmieszny, dziwaczny, obdarzony urazami, napiętnowany kalectwem lub upośledzony; człowiek przygniatany przez szeroki nurt społeczny: stary nauczyciel, tracący posłuch u uczniów, ex ogrodnik, zagrożony emeryturą urzędnik, „przyszywana" babcia w rodzinie inteligenckiej: a także ludzie marginesu społecznego, wyeliminowani z gry: pensjonariusze domów opieki, chorzy w sanatorium czy szpitalu, zbieracze śmieci, wiejscy i miejscy sklerotycy...

Ale nie tylko oni — i mam poważne wątpliwości, czy słuszna była opinia słyszana nieraz w trakcie drukowania „tomczyków" w „Tygodniku": że zajmują się one wyłącznie mikro-peryferiami społecznymi. Lektura całości *Uczynków* pokazuje, że niemal wszystkie opowiadania dotyczą środowisk normalnych, są małymi studiami nad nimi: mamy tu i biuro spółdzielni i biuro huty, przekrój przez wieś podgórską i przez kamienicę wielkomiejską, małe miasteczka, gminną radę narodową i szkołę wiejską, gminną spółdzielnię i hotel powiatowy, i ileś tam mieszkań ludzi na różnych szczeblach społecznych. I nawet jeżeli czołowym bohaterem jest ktoś przegrany, ktoś z marginesu, to przecież tkwi on w środowisku ludzi normalnych, rozwijających się razem ze swoim czasem, przez ten czas kształtowanych. Nie mówiąc już o bohaterach takich utworów jak *Sekretarz Cyprian* czy *Pani Ryśka nie jest panią*, które są poświęcone analizie awansu społecznego — analizie specyficznie Tomczykowej.

Bo w tym tkwi chyba sekret pisarstwa Romana Tomczyka: że nie psychologizując i nie odchodząc właściwie w sferę fikcji literackiej, poprzestając na opisie, nieraz właściwie statycznym, swojego bohatera jego sytuacji społecznej, nie dbając o nieciekawość jego losów albo i o to, by w ogóle z nim się „coś działo", Tomczyk szczerze przyjaźni się z każdym z nich. Wie o nich tak dużo, bo obchodzi go wszystko, co ich dotyczy: nie tylko, co się z nimi dzieje, ale przede wszystkim, jacy są. Nie irytują go ich dziwactwa, nie śmieszą ich ułomności, żaden nie wydaje mu się za mały, aby z nim przebywać i aby go słuchać.

O, właśnie: słuchać. Tomczykowych bohaterów przede wszystkim się s ł y s z y. I chyba specjalnie godny podkreślenia jest język, którym nie tylko mówią mali ludzie z Tomczykowych opowiadań, ale

który pobrzmiewa w jego własnej odautorskiej relacji: język dosadny i bogaty, pełen jędrnych, kolorowych określeń, porzekadeł, powiedzeń, epitetów, czerpanych z różnych środowisk i zaułków naszej rzeczywistości. Nie myślę tylko o popisach gwary w takich opowiadaniach jak bardzo anegdotyczne *Wątpiącym dobrze radzić* czy urocze, serdeczne *Głodnych nakarmić*. Jeszcze bardziej odpowiadają mi osobiście pogwarki małych urzędników i przeróżnych dziadków małomiasteczkowych czy ludzi z awansu społecznego. Tomczyk „słyszy" swoich bohaterów i pozwala im mówić — a to bardzo ważne. Czasem tylko ulega pokusie przemycenia wytartej już anegdoty — w imię jego własnej doskonałości wolałabym, aby tego nie robił.

Ale nie tylko język jest tak wierny konkretowi. Cała relacja Tomczyka temu konkretowi służy. Oczywiście, stanowi to walor raczej w warstwie reportażowej Tomczykowych utworów niż w literackiej, ale ponieważ zgodziliśmy się już na specyfikę „tomczyków", więc nie warto rozdzielać. Tej wierności konkretowi powszedniego dnia polskiego jest u nas ciągle bardzo mało. Specjalnie nasz film cechuje niechęć do konkretu: w polskim współczesnym filmie tramwaje nigdy nie są przepełnione (o ile bohaterowie w ogóle tramwajami jeżdżą), w sklepach nigdy nie ma ogonków, do luksusowego gabinetu lekarza rejonowego wchodzi się wprost ze schodów przez pusty korytarz, a pasażerowie sypialnego wagonu noszą wyłącznie komisowe piżamy. Ta aluzja do filmu nasunęła mi się, ponieważ lektura *Uczynków niemiłosiernych* narzuca nieodparte wrażenie „filmowości" wielu z nich. I tym cenniejszy staje się przez Tomczykowy rejestr małych spraw powszedniego dnia, np. właściciela auta zarabiającego „na lewo" (opowiadanie *Melony*), obyczajów urzędników spółdzielczego biura, czy taki chociażby opis „akustyczny" z obrazka *Kamienica:*

„Rano rozlega się trzepanie dywanów, tupanie po schodach, wymyślania dozorcy za nieporządki, później zaczyna krzyczeć niemowlę u Lipowskich, wyje któryś pies, bo jego właścicielka poszła na zakupy i nie zabrała go ze sobą. Po południu „Duca-hop" gra na harmonii, Gawroki krzyczą na schodach, buczy gdzieś pralka, grają radia, kłóci się Felinowa z Gutową. Wszystko to jednak jest niczym wobec hałasów dochodzących z ulicy. ...Zwłaszcza traktory i motocykle doprowadzały panią Szczypkę do pasji — był taki jeden, który o piątej rano przyjeżdżał przed sąsiedni dom, stawał i warczał bez przyczyny, gdyż kierowca zabierał tam ładowacza i czekał, póki nie zjedzie. Szczypka budziła się wtedy i nie mogła już usnąć.

— Pół życia stracę — jęczała.

Witek nic na to nie odrzekł, jeno rano, wbrew zwyczajowi, wyszedł na miasto. W tym samym dniu dwaj robotnicy przekopali ulicę na poprzek z jednej i drugiej strony, postawili tabliczkę z napisem „Przejazd wzbroniony" i odeszli. Cisza zapanowała całkowita i Szczypka ocaliła swoje pół życia. Tablice stały osiem miesięcy i nikt się temu nie dziwił, nawet w Prezydium MRN. Gazownia sądziła, że naprawiają nawierzchnię, Wydział Drogowy, że to kanalizacja, wodociągi, że zakłada się kabel, były wreszcie

możliwe i prace archeologiczne z okazji Tysiąclecia. Przypadek dopiero zdarzył, że planowo dawano nowe krawężniki chodników i po ukończeniu zabrano także tablicę z zakazem przejazdu."

Ten nieco przydługi cytat za jednym zamachem daje też próbkę Tomczykowego stylu, mianowicie jego specyficznego gatunku ironii. Bo jest to niemal stała nuta gawęd Tomczyka: gawęd, o dziwo, przy nieodłącznej ciepłej tonacji niesłychanie powściągliwych, wyważonych co do słowa, oszczędnych, o bardzo niewielkiej skali dynamizmu: wszystkie opowiadania, i te najbardziej pogodne, i te najsmutniejsze, są opowiadane tym samym spokojnym, pozornie beznamiętnym tonem, bez mocniejszych akcentów, bez podnoszenia głosu, z ironią czasem dobroduszną, czasem gorzką, czasem kpiącą, która najbardziej chyba decyduje o stosunku autora do tematu.

Bo Tomczyk jest jak najbardziej zaangażowany w to, co opisuje. Pisze na pewno zawsze „z tezą", choć jest to teza bynajmniej nie „łopatologiczna", trochę przewrotna, tak jak cały pomysł „uczynków niemiłosiernych" i jak poszczególne adaptacje katechizmowych poleceń. Ma swoich bohaterów ulubionych, o których mu chodzi najbardziej: to są ludzie starzy i dzieci. Ale nigdy tego zaangażowania osobistego nie ujawnia ani komentarzem, ani zmianą tonu, w jakim opowiada. Bywa, że dochodzi ono do głosu w poincie, która jest w ogóle mocną stroną „tomczyków" — wypunktowuje tak „morał" jak i groteskę, tak ironię jak dramat. Wystarczy np. zestawić zakończenie *Kufla* z jednej a *Modlić się za żywych i umarłych* z drugiej strony:

„Mimo wszystko Babci jest więc brak. Dziwne, ale odczuwa to najbardziej Leon. Spoważniał i nie mówi do wiersza; nic nie mam przeciw temu, jeśli ktoś uważa, że to jest pewne poczucie winy.

Należy z tego wyciągnąć prostacki morał: nie odbierajcie ludziom starych kufli."

„Tylko z babcią coś się porobiło. Pokręciło się jej w głowie; za bardzo się przejęła, że już figuruje na płycie, i odmawiała wieczne odpoczynki za dziadka i za siebie.

— Przecież babcia jeszcze żyje — zwróciłem jej uwagę.

— Ja, już, dziecko, tak jakbym nie żyła — powiedziała i klepała pacierze dalej.

Coś z nią jest niewyraźnie, ale to nic dziwnego. Wiek."

Tylko czasami ironia przestaje wystarczać. I chociaż nadal ani trochę nie ulega zmianie ton spokojnej, beznamiętnej relacji, atmosfera zagęszcza się tak, że czujemy się w obliczu tragedii ludzkiej. Myślę tu o trzech najlepszych niewątpliwie w książce utworach Tomczyka: *Nie trzeba gasić kaganka*, *Chorych pocieszać* i *Krzywdy cierpliwie znosić*. Rozpraszają one obawy, czy aby autor *Uczynków niemiłosiernych* nie jest tylko moralistą społecznym, zawodowym obrońcą małych ludzi, tonących w szarzyźnie polskiego dnia powszedniego. Przekonują, że jesteśmy znacznie głębiej: dotykamy ludzkiej tragedii w takim punkcie,

gdzie nie ma już miejsca na morał, a jest tylko gorzka świadomość bezsilności współczucia, jednakowego dla wszystkich — krzywdzonych i krzywdzących — ponieważ nie ma tylko winnych i tylko niewinnych. Zwłaszcza *Chorych pocieszać* zastanawia nasileniem pesymizmu ukrytego pod spokojem stylu. Rzadko chyba można tak bezpośrednio wyczuć napięcie zła i rozpaczy. I przyznam się, że dla mnie osobiście ten pesymizm właśnie — paradoksalnie na pozór — jest największą nadzieją dalszej twórczości Romana Tomczyka. Twórczości, która niewątpliwie musi kiedyś pożegnać się z gawędą i z facecją, z dobrodusznym rysowaniem sylwetek małych ludzi i mikrosocjologią. Gorycz *Chorych* czy *Kaganka* wydaje mi się na przyszłość źródłem najwięcej obiecującym.

Józefa Hennel

BADANIA PRZEMYSŁOWE

Badania naukowe w wielu dziedzinach od dawna już wyszły poza obręb nauki pojmowanej wyłącznie jako „poznawanie wszechświata". Dotyczy to przede wszystkim nauk przyrodniczych, których rozwój decyduje o kształtowaniu się kultury materialnej.

Przyjęło się rozróżnianie podziału badań na badania czyste, zwane też podstawowymi, oraz badania stosowane. Za badania czyste uznaje się badania dotyczące zagadnień podstawowych, nie mające bezpośredniego celu praktycznego. Badania stosowane natomiast prowadzi się pod kątem widzenia uzyskania konkretnych korzyści w drodze rozwiązania wytypowanych *a priori* zagadnień o znaczeniu praktycznym. Oczywiście, definicje te nie mają pretensji do pełnej ścisłości, niemniej wyrażają zasadnicze tendencje.

Przedmiotem niniejszych uwag będą przede wszystkim tzw. badania przemysłowe, będące badaniami stosowanymi przeprowadzanymi przez przemysł i dla przemysłu.

Prace naukowo-badawcze prowadzone są na całym świecie. Różny jest tylko ich rozmach i wielkość, liczona podług sum łożonych w poszczególnych krajach na ten cel. Rzecz oczywista, że najwięcej pieniędzy przeznacza się na prace naukowo-badawcze w zamożnych uprzemysłowionych krajach.

W Stanach Zjednoczonych wydatkowano w 1959 r. na prace naukowo-badawcze sumę stanowiącą 2,5% produktu narodowego brutto. W Związku Radzieckim — odpowiednio około 2%, w Anglii również około 2%, a we Francji 1,5%. Większość tych wydatków dotyczy badań przemysłowych. Przeprowadzane są one przeważnie przy wielkich zakładach pracy, w odpowiednich laboratoriach lub też w oddzielnych ośrodkach naukowo-badawczych, pracujących dla konkretnych odbiorców.

Na ogół można badania te podzielić na kilka grup.

Prace badawcze „usługowe” są to badania mające na celu pewne doraźne efekty w postaci odpowiedzi na postawione przez przemysł pytania.

Prace badawcze „rozwojowe” — stanowiące zarazem główną działalność badawczą w przemyśle — zmierzają do wyszukiwania nowych metod produkcji, tworzenia nowych wyrobów o nowych własnościach. Nie są to przy tym badania długofalowe, gdyż zmieniające się ustawicznie wymagania rynku zmuszają produkcję do szybkiego dostosowywania się do postępu, gustów i mody. Badania podstawowe zaplanowane lub nie posiadające z góry wytkniętego celu (tzw. badania akademickie) są to badania długofalowe, dotyczące zagadnień ogólnych, prowadzące do lepszego zrozumienia pewnych zjawisk, odkrycia praw rządzących tymi zjawiskami, bez bezpośredniego wiązania efektów tych badań ze stroną praktyczną.

Uważa się, że badania podstawowe mogą mieć wpływ na rozwój przedsiębiorstwa czy przemysłu po upływie okresu czasu od 4 do 10 lat, efekty badań rozwojowych są widoczne po upływie od 1 do 3 lat od ich rozpoczęcia, natomiast zadaniem badań usługowych jest utrzymywanie przemysłu na jego aktualnym poziomie.

Stosunek procentowy poszczególnych rodzajów badań w przemyśle bywa różny, z tym, że dla prac badawczych „rozwojowych” przeznacza się najwięcej sił i środków. Dla przykładu podamy, że w znanej firmie „Kodak” 50% badań dotyczy opracowania nowych procesów technologicznych i wyprodukowania nowych wyrobów, 25% badań obejmuje zagadnienia podstawowe dotyczące teorii związanej bezpośrednio z fotografią, a pozostałe 25% są to badania ogólne z zakresu fizyki i chemii, tj. nauk, których osiągnięcia mogą być bezpośrednio przydatne dla przemysłu fotograficznego.

Nakłady na prowadzenie badań przemysłowych są bardzo wysokie. W przemyśle chemicznym krajów kapitalistycznych stanowią one około 3 do 4% w stosunku do obrotów rocznych, w przemyśle farmaceutycznym nakłady te są jeszcze wyższe i wynoszą 6%. Specjalnie wysokich wydatków na prace badawcze potrzebują tzw. przemysły nowoczesne, jak np. przemysł lotniczy, elektrotechniczny, instrumentów precyzyjnych itp. Są to dziedziny stosunkowo młode, których niezwykle szybki rozwój jest właśnie wynikiem na wielką skalę zakrojonych badań. Są to jednocześnie przemysły o wielkich możliwościach rozwojowych, gdzie nieustannie powstają nowe, rewelacyjne w swych założeniach pomysły, których realizacja dokonuje się w laboratoriach i zakładach badawczych. Francuzi określają całość prac badawczych związanych z jakimś wynalazkiem — terminem *recherche — développement*, mając na myśli syntezę zarówno prac nad istotą samego wynalazku, jak i prac prowadzących do efektywnego zastosowania, „spełnienia się” samego wynalazku w produkcji.

Przemysły tradycyjne, jak np. przemysł drzewny, papierniczy, ceramiczny, skórzany itp. nie rozwijają się w takim tempie, jak wyżej podane przemysły nowoczesne — wydatki na prace badawcze są tam stosunkowo mniejsze. Można by sądzić, że słabszy rozwój wynika właśnie z mniejszego wysiłku w kierunku badań, jednakże stan ten wynika raczej z tej przyczyny, że są to dziedziny o „mniejszych możliwościach", a jako „zaawansowane wiekiem" były i są od dawna badane. Niezależnie od powyższego, różnice w nakładach ponoszonych na badania wypływają też ze specyfiki danego przemysłu. Przyjąwszy nawet jednakową dynamikę badań i ich efektów w przemysłach np. lotniczym i skórzanym, koszt badań w przemyśle lotniczym musi być znacznie wyższy wziąwszy pod uwagę różnorodność zagadnień i skalę potrzebnych doświadczeń.

Pracownikom naukowym zatrudnionym przy pracach badawczych stawia się na całym świecie wysokie wymagania, dotyczące zarówno poziomu ich wiedzy zawodowej, jak i osobistych zdolności wyrażających się w umiejętnościach samodzielnego myślenia i wyciągania wniosków. Pracownicy naukowi, zatrudnieni w przemyśle, winni posiadać nadto jedną ważną cechę, a mianowicie tzw. zmysł praktyczny. Zespolenie tego ostatniego z dobrą znajomością przemysłu, dla którego pracują, jest pewnego rodzaju gwarancją prowadzenia badań w sposób w pełni przydatny dla danej dziedziny z uwzględnieniem prawideł jej ekonomiki.

W publikacjach traktujących o badaniach przemysłowych akcentuje się kwestię odpowiedniego klimatu dla badań w fabryce. Pracownie naukowe, laboratoria itp. nie powinny być izolowane od macierzystego zakładu w sensie zarówno przestrzeni jak i międzyludzkich kontaktów. Nie chodzi tu tylko o to, by pracownicy naukowi przy fabryce „czuli się członkami wielkiej rodziny", chodzi również o stosunek do nich reprezentowany przez pozostałą część załogi. Bowiem na wynalezieniu nowych rozwiązań, opracowaniu nowej metody nie kończy się praca zespołu badającego dane zagadnienie. Trzeba jeszcze wprowadzić to „nowe życie" w życie, czyli zastosować w fabryce, a to wymaga dokonania wielu zmian; w produkcji, w obsadzie, w sposobie itp. A zmiany wszelkie są, jak wiadomo, solą w oku każdej bez mała istoty ludzkiej. Dlatego właśnie mówiąc o klimacie, współżyciu czy zrozumieniu, myśli się o zespole tych wytworzonych warunków i stosunków, które pozwolą rozpoczęte dzieło doprowadzić do końca. Jako niezmiernie ważną ocenia się potrzebę współpracy placówek naukowych w przemyśle z wyższymi uczelniami. Sytuacja na tym odcinku znacznie się zmieniła w ostatnich dziesiątkach lat. Pracownie badawcze wyższych uczelni reprezentowały niekiedy dawniej pogląd, że utrzymywanie kontaktów z przemysłem stanowi ujmę dla nauki — dzisiaj brak czy niedostatek powiązań tych placówek z przemysłem jest nie do pomy-

ślenia, a jednoczesne piastowanie pewnych godności na uczelni i w przemyśle przez wybitnych specjalistów jest rzeczą powszechną i przyjętą. Podobnie za jak najbardziej wskazany uważa się wspólny udział naukowców w kongresach i zjazdach bez względu na to, czy reprezentują oni wyższą uczelnię czy fabrykę.

Zagadnienie badań naukowych rozrosło się w dobie obecnej do takich rozmiarów, że wymaga ono, zwłaszcza w krajach rozwiniętych, ścisłej koordynacji i odgórnego kierowania. Zbyt wielka jest już dziś bowiem możliwość zbędnego dublowania wysiłków, zbyt wiele złożonych problemów wymaga pewnej kooperacji. W Związku Radzieckim istnieje np. Państwowy Komitet do Spraw Koordynacji Prac Naukowo-badawczych przy Radzie Ministrów, we Francji powstał Międzyministerialny Komitet Badań Naukowych i Technicznych, w coraz większej ilości państw tworzy się podobne organa koordynujące.

Nie wszędzie ilościowy stan kadry naukowców nadąża za tempem rozwoju badań lub potrzebami przemysłu. Aktualny, a także dalszy spodziewany niedobór kadr naukowych sygnalizują np. Stany Zjednoczone. Takie instytucje państwowe, jak *National Aeronautics and Space Administration (NASA)*, *Atomic Energy Commission*, czy *Public Health Service* zgłaszają najwięcej niezaspokajanych potrzeb pod tym względem. Zapotrzebowanie dotyczy głównie przedstawicieli matematyki, biologii, fizyki itp. Wbrew wyolbrzymionym poniekąd twierdzeniom o wieku specjalizacji, poszukuje się zwłaszcza tzw. mieszańców naukowych, tzn. ludzi nauki, których zakres wiedzy i doświadczenia obejmuje prócz ich dziedziny podstawowej również i dziedziny pokrewne. Zapotrzebowanie na pracowników naukowo-badawczych wykwita niejednokrotnie w zależności od podjęcia decyzji o przeprowadzeniu jakiegoś wielkiego przedsięwzięcia. Tak np. Firma *General Electric* złożyła swego czasu oświadczenie, że jeżeli uzyska od *NASA* tzw. zamówienie „Apollo" dotyczące budowy rakiety zdolnej do udania się w przestrzeń kosmiczną z 3-osobową załogą, wówczas będzie musiała dodatkowo zatrudnić 4 000 naukowców dla rozpracowania całości zagadnienia.

National Science Foundation przeprowadziła w 1959 r. w przemyśle amerykańskim ankietę na temat zapotrzebowania pracowników naukowych w przemyśle w 1970 r. Zbiorcze cyfry ankiety wykazały, że szacunkowe potrzeby przemysłu w 1970 r. rosną pod tym względem o 75% w porównaniu z faktycznym stanem posiadania z roku 1959, przy czym najwięcej wzróść ma zapotrzebowanie na matematyków i fizyków — powyżej 100%.

Równoczesny szacunek, dotyczący przyrostu liczby absolwentów wyższych uczelni w tym okresie potwierdza obawy dalszego niezaspokajania potrzeb, tym bardziej że jak dotychczas tylko 30% absolwentów przechodzi do pracy w placówkach naukowych i laboratoriach.

Stanisław Woyszkiewicz

ZAPISKI NA MARGINESACH

Zajrzyjmy raz jeszcze do stosu zaległych, tegorocznych „Commonwealów". James O'Gara, komentując głośną książkę Callahana o laikacie, zastanawia się nad wpływem ustrojów demokratycznych na Kościół. Wpływ jest oczywisty — powiada — i dobrze: nie tylko dlatego, że „koncepcja demokracji najlepiej realizuje w porządku publicznym chrześcijańską koncepcję godności osoby". Także dlatego, że każda epoka wycisnęła ślad swych obyczajów ustrojowych na Kościele (po dziś dzień mówimy do biskupa „ekscelencjo" i całujemy episkopalny pierścień: oto typowe relikty historycznie określonych sytuacji politycznych) i byłoby dziwne, gdyby z kolei nie odcisnął się na Kościele obyczaj demokratyczny i demokratyczny sposób myślenia, który chyba bardziej podoba się Bogu, niż sposób myślenia epok niewolnictwa czy absolutyzmu. Pisał Orestes Brownson, że w demokracji „Kościół może traktować ludzi jak ludzi wolnych, i polegać na nich jak na ludziach wolnych, bo są wolni... Nie sposób oczekiwać ślepego posłuszeństwa — nawet wobec autorytetu Kościoła — od ludzi wychowanych w systemie amerykańskim (powiada Brownson), nie dlatego by władał nimi duch nieposłuszeństwa, tylko ponieważ domagają się, by posłuszeństwo stanowiło *rationabile obsequium*, akt rozumu nie tylko woli lub uczuć".

*

Wróćmy do sprawy anachronizmów obyczajowych. Na ten temat wypowiedział się niemal jednocześnie z cytowanym wyżej Jamesem O'Gara — w innym piśmie i w przeciwnym sensie — ks. bp Robert J. Dwyer z Reno (Newada). Ks. biskup nazywa s a n k i u l o t a m i „tę małą grupę ekstremistów z tzw. liberalnego skrzydła, którzy z całej siły chcą obalić to, co można by nazwać eklezjastycznym barokiem — jeśli zgoła nie usiłują odrzucić całej historii Kościoła od chwili śmierci ostatniego apostoła... Ci sami sankiuloci domagają się głośno, by hierarchia pozbyła się co prędzej wszelkich parafernaliów oraz ceremonialnych szat i obyczajów, które rozwinęły się w epoce, gdy urząd biskupa w dużej mierze wiązał się z obowiązkami i przywilejami szlachty". Tu biskup Dwyer kieruje ostrze swych uwag w stronę publicystów, którzy mówią o historycznym uwarunkowaniu episkopalnego pierścienia i zapytuje, czy nie podoba im się również tradycyjne nazywanie „pałacami" biskupich siedzib lub używanie biskupich herbów?

W późniejszym „Commonwealu" O'Gara odpowiada ks. Dwyerowi W rzeczy samej, pisze: „Moje względy dla tych zjawisk, które ksiądz biskup nazywa eklezjastycznym barokiem, są niemal zerowe. Problem polega bowiem na sensowności owego baroku w epoce, kiedy wielu ludzi uważa sam Kościół za anachronizm. Jeśli chodzi o katolików,

to nie potrzebujemy feudalnych akcesoriów, by żywić cześć dla urzędu biskupa. Istnieje ona dawno i opiera się na żywym pojmowaniu roli biskupa, jako następcy apostołów. Moim zdaniem tej czci ani trochę nie pomagają anachroniczne obyczaje, zupełnie obce naszym normalnym sposobom postępowania. Lecz jeszcze ważniejsze pytanie brzmi tak: jak działają te dawne obyczaje na ludzi poza Kościołem? Moim zdaniem działanie to jest niemal zawsze złe. Praktyki owe wznoszą mur między biskupem a tymi, do których chce on jak najbardziej trafić: w ich oczach urząd biskupa wydaje się zajmującym ale zbędnym reliktem przeszłości. Obyczaje, normalne w czasach monarchii absolutnej, działają odpychająco w naszych czasach, w których lęk przed autokracją i tak trzyma wielu ludzi z dala od Kościoła... Parę miesięcy temu biskup Helder Camara z Rio de Janeiro proponował współbraciom, by sprzedali wysadzane drogimi kamieniami krzyże a pieniądze dali biednym, zachowując dla siebie jedynie franciszkańską prostotę. Biskup Ancel z Lyonu powiedział, że biskupi winni wyzbyć się wszystkiego, czego nie da się pogodzić z ewangeliczną pokorą. Zgadzam się z duchem wypowiedzi obu tych biskupów... Dlaczego pozwalać, by staroświecki styl życia przeszkadzał naszym biskupom w dawaniu świadectwa chrześcijańskiemu duchowi ubóstwa? Jeśli biskupi, których znam, są typowi, to mam wrażenie, że dla przeciętnego biskupa owa peryferyczna paradność jego urzędu jest kłopotem i ciężarem. Po cóż więc ją zachowywać? Podejrzewam, że wielu podziela obawy ks. bpa Dwyera: «gdzie się to wszystko skończy?... Jeżeli sankiulotyzm odzierży pole, to czemużby mszy świętej nie odprawiać w szarym ubraniu i czarnym krawacie? Czemużby nie zastąpić marmurowego ołtarza stołem kuchennym? Innymi słowy — pójdźmy w sankiulotyzmie nieco za daleko, a mamy bzdurny nonsens»." To prawda — powiada James O'Gara. Ale po pierwsze na codzień lepsza doprawdy msza św. na kuchennym stole od niejednej zawiłej mszy pontyfikalnej, gdzie tyle jest ceremonii wokół biskupa, że w końcu zasłaniają one to, co się dzieje na ołtarzu. Po drugie — każdą niemal sprawę można poprowadzić za daleko, aż do granic nonsensu. Nie tylko „sankiulotyzm" — powiada O'Gara, idąc za terminologią ks. bpa Dwyera — ale także „kiulotyzm", czyli postawę tych, którzy nie są w stanie odróżnić w dziejach Kościoła rzeczy istotnych od nieistotnych, albo nie są w stanie uwierzyć, że inni je odróżniają. Jeśli niewątpliwie istnieje ryzyko ekstremizmu z obu stron — kończy O'Gara, to z dwojga złego lepsze jest ryzyko sankiulotyzmu.

*

W jednym z dalszych numerów „Commonwealu", włączył się w dyskusję Thomas Merton. Nie chce wypowiadać się po jednej czy po drugiej stronie: czas tę debatę *des anciens et des modernes* — powiada —

skierować w stronę dialektyki. Sprawa jest ważna: w dobie generalnej odnowy wszyscy powinni przemyśleć sprawę liturgicznych i innych reform. Oto kilka zasad, proponowanych przez Mertona celem rozjaśnienia problemu.

1) Soborowa konstytucja o liturgii kładzie zasadniczy nacisk na p r a w d ę liturgicznego rytuału, symboliki, gestu i uczestnictwa, nawet dekoracji. Wszystko w liturgii musi p r a w d z i w i e uzewnętrzniać sens tajemnicy, która się ucieleśnia: tajemnicy Chrystusa w swym Kościele, odnawiającego dzieło zbawienia.

2) Ponieważ widzialne symbole a nawet ornamenty są w liturgii konieczne, nie ma mowy o tym, by po prostu odrzucać wszelki symboliczny strój.

3) Problem polega więc na tym, by posługiwać się strojem właściwym, sensownym. nawet w jakimś sensie inspirującym współczesnych wiernych, zarówno duchownych jak świeckich.

4) Ale problem ten niełatwo rozstrzygnąć ze względu na ogólne pomieszanie pojęć, niedokształcenie i brak kultury. Trudno zatem polegać na sądzie tego czy innego duchownego lub świeckiego. Wolno się obawiać, że gdyby zmiany następowały pośpiesznie, raptownie i nierozważnie, to — wskutek nieświadomości tych, którzy zmiany będą wprowadzać — wiele wartości ponadczasowych, wymownych i żywych także dzisiaj, zostałoby zmarnowanych. Z drugiej jednak strony równie wielkie jest niebezpieczeństwo, że zabobonna cześć dla dawności jako takiej może prowadzić do zachowywania form i symbolów, które przypominają mniej żywotne i mniej budujące rozdziały dziejów Kościoła.

Symbolika szat kapłańskich i pontyfikalnych powinna być taka, by wyrażać w sposób dostojny i jakoś oczywisty królewską i kapłańską obecność Chrystusa w tajemnicy kultu. Oczywiście — symbole królewskości muszą mieć jakiś ludzki punkt odniesienia. Ale paradność dworów, czy to królewskich czy pontyfikalnych, nie należy do rzeczy, które by dzisiaj budziły spontaniczną cześć. Jest ona symbolem świeckiego społeczeństwa, które żyło ongiś, ale umarło raz na zawsze. Wydawałoby się zatem logiczne, by oczyścić naszą symbolikę liturgiczną z owych śladów schyłkowego, świeckiego życia dworskiego i znaleźć nowe formy, które — zachowując to co istotne i czyste w tradycji — potrafiłyby przemówić do człowieka naszych czasów w języku, który zdoła on zrozumieć.

Moim zdaniem (ciągnie Merton), *pontificalia* w dzisiejszej swojej postaci nie tylko nic nie mówią wielu współczesnym wiernym, nie tylko wywołują ich zakłopotanie lub niekiedy chyba zgorszenie, ale jak sądzę absolutnie się nie nadają, by wyrazić to, co wyrazić zamierzają. Wiem, że zarówno ja sam jak i wielu nowicjuszy i innych tutejszych zakonników, bardzo jesteśmy zbici z tropu kiedy widzimy, jak nasi dostojnicy wkraczają do świątyni wystrojeni jak jakieś sędziwe

matrony w różne koronki i robronki, które nie potrafią zgoła budzić w nas szacunku dla władzy. Większość cystersów, którzy chyba żyją bardziej wszechstronnym życiem liturgicznym niż ktokolwiek inny w USA, ma trudności w szczerym i poważnym uczestniczeniu w bardziej zawiłych ceremoniach pontyfikalnych... Rzecz ma się inaczej, gdy celebrujemy prostszą liturgię, bardziej odpowiadającą stanowi zakonnemu.

Problem polega więc nie na tym, by całkowicie zlikwidować wszelkie szaty, ozdoby, ceremonie itd., tylko by wyeliminować to co peryferyczne, paradne, nic nie mówiące, chaotyczne czy zgoła bezsensowne. Kiedy to zostanie dokonane, istotne znaczenie gestów i ozdób prostych, szlachetnych i wymownych trafi do wiernych, zgodnie z intencją liturgii.

Ale tu wyłania się bardzo poważny problem kształcenia smaku, świadomości, wrażliwości na formy liturgiczne w ich prawdzie. Boję się, że tego wykształcenia ogromnie brakuje nawet tym z nas, którzy powinni je mieć. Zatem wszyscy, którzy zajmują się obecnie reformą liturgii winni dbać o to, by czujnie brać pod uwagę rozległy wachlarz poglądów i ocen".

*

Kiedy już mowa o garderobie: Daniel Passent trafnie zauważa w „Polityce", że amerykański elegant od lat wzorował się na modzie europejskiej, ale ostatnio wpływy idą też odwrotne: w Europie szerzy się moda amerykańska. Podobnie jak Passent nie śmiem wkraczać za daleko w rewiry Barbary Hoff, ale ciekawe byłoby zaobserwowanie na przykładzie stroju pewnych zjawisk ogólniejszych. Przed ostatnią wojną w Europie „dobrze ubrane" były wąskie elity: kosztowało to drogo i wymagało swoistego oblatania. Dobre ubranie męskie było zawsze tradycyjnie anglizujące: tak więc niezależnie od fluktuacji kiepskiej mody, niezależnie od mniej lub więcej watowanych ramion, wcięć w pasie, szerokich spodni, takich czy innych klap itd., dobre (to znaczy robione na miarę u drogiego krawca) ubranie zawsze miało niewatowane ramiona, wąskie (ale nie zwężające się ku dołowi — *dixit* Barbara Hoff) nogawki itd. Także dobre buty miały — obok wysokiej ceny — charakterystyczne i trwałe, „wiedeńskie" czy „londyńskie" cechy. Wściekle wypchane bary czy szerokie spodnie, to już była moda amerykańska (z ekranu), wyjaskrawiona przez drugorzędnych, prowincjonalnych elegantów: moda wówczas swoista, dosyć odmienna od anglizującego sposobu ubierania się europejskich elit odzieżowych. Ale w pewnym momencie (może już po wojnie) amerykanie zarystokratyzowali swoją produkcję masową: to znaczy, że tanie, gotowe ubrania przybrały formę angielską, że tysiące gotowych butów

zalśniło londyńskim kształtem i połyskiem. Takie szczegóły, jak rozcięcia marynarek z tyłu, jak podwójna kieszonka z prawej strony, jak... (ratuj, Barbaro!), szczegóły przed wojną z lekka lordowskie, zaczęto w USA kupować „z kołka". Następuje dalsza faza: angielska moda, umasowiona przez Amerykanów, trafia — razem z różnymi helpami, big beatami i filmami — do europejskich rzesz: to co było elitarne staje się powszechne *via* amerykański filtr. Ale cóż by robili źli krawcy i tradycja prowincjonalnej elegancji: tu i ówdzie spodzień robi się wąski niemiłosiernie, ramiona spadziste tak, że rąk podnieść nie sposób, klapy prawie nieistniejące... To, co stanowiło zaletę odzieży elitarnej: w y g o d a, łatwo zatraca się w nowych przesadach. Zatem demokratyzacja dobrej odzieży nie ma charakteru totalitarnego: jeśli kto chce (niestety — czasem chcą tego kierownicy pracowni krawieckich i twórcy materiałów), to zawsze zdoła wystroić się niewygodnie, pretensjonalnie, szpetnie.

*

Po kolacji, kiedy zaczynał się miły proces konkokcji, przychodził moment na filozofowanie. Pewna sędziwa ciotka powiedziała z westchnieniem, odchylając się lekko w tył, ku wysokiemu oparciu krzesła: „I pomyśleć tylko, moi kochani, jaki człowiek jest stary jaki stary... Już prawie sześć tysięcy lat!" Pamiętam jak siostrę moją i mnie, podówczas w wieku maturalnym, porwał nieprzystojny śmiech. Ciotka nasza niby odebrała była staranną edukację, a tu nagle antropologia wywodząca się prosto z kolędy: „...cztery tysiące — lat wyglądany..."

Ze wstydem przyznaję, że teraz dopiero przychodzi mi przeprowadzić rehabilitację naszej ciotki. Stwierdzam, że Wielki Larousse z roku 1873 (właśnie wtedy zaczynała się edukacja cioci Zosi) wyjaśnia dokładnie, że spośród wielu obliczeń, które poczyniono aby oznaczyć wiek człowieka, najpoważniejsze datują potop na rok 3308 przed Chr., a termin zjawienia się naszego prarodzica jest dotychczas sporny; jedna szkoła wyznacza rok 3993, druga zaś rok 4004!

„Człowieka neandertalskiego" — odkrytego w roku 1856 — zbadano dokładnie dopiero w roku 1886, „człowieka jurajskiego" w roku 1891. Zaczęliśmy się cofać w czasie. Z początkiem lat dwudziestych śmiałe hipotezy przypisywały gatunkowi ludzkiemu aż sto tysięcy lat. Lecz w roku 1924 odkryto „australopiteki", w roku 1927 „człowieka pekińskiego"... Po wojnie odkrycia dalej się mnożyły, aż do ostatniego jak dotąd ogniwa, które w Tanganice odkrył dr Leakey. Ów „Homo Habilis" — zidentyfikowany (to znaczy datowany) w październiku 1963 — cofa prawdopodobnie wiek naszego plemienia o małe dwa miliony lat. W dodatku jest on bardzo różny od Zinjantropusa (odkrytego w roku 1959), obok którego mógł żyć przez jakiś milion lat: mimo małego

wzrostu (120 cm), najbardziej ze wszystkich kopalnych antropoidów zbliżony jest do Homo Sapiens (pierwsze szczątki tegoż: człowiek z Cro-Magnon, 20 tysięcy lat), czyli niby do nas. Kamienne narzędzia znalezione w ówczesnych złożach są bardzo małe, więc można przypuszczać, że posługiwał się nimi raczej Homo Habilis niż ów Zinjantropus. W każdym razie fakt, że znaleziono istotę sprzed dwóch milionów lat na tak wysokim szczeblu ewolucji (i to istniejącą współcześnie z istotami człekokształtnymi znacznie mniej rozwiniętymi) każe znów cofnąć wiek ludzkości: może — zapytują niektórzy uczeni — do czterdziestu milionów lat? Genealogia coraz szacowniejsza. Co by powiedziała ciocia Zosia?

*

Ciągle jakieś wojenne rocznice teraz wypadają. Okazja do różnych rozmyślań. Czytam w prasie francuskiej, że dwadzieścia lat temu pétainowska milicja zabiła Georges Mandela, długoletniego, bliskiego współpracownika Clemenceau, który jako minister poczt bardzo podciągnął radio francuskie (m. in. eliminując zeń audycje reklamowe), potem był ministrem kolonii, na koniec ministrem spraw wewnętrznych. W roku 1941 Pétain wtrącił go do fortu Portalet, bez sądu i wyroku, *pour présumptions* — to właściwie znaczy „na podstawie domysłów". W tej ponurej cytadeli Mandel spędził rok, potem tułał się po licznych innych więzieniach, wreszcie trafił do Oranienburga i do Buchenwaldu. Na koniec Niemcy wydali go Francuzom, którzy go zabili. Ale nie o tragicznym losie Mandela chcę pisać, tylko o Pétainie. W roku 1945 Pétain zamknięty został w forcie Portalet, w tej samej celi, w której przez rok męczył się z łaski marszałka Georges Mandel. I tu pointe'a okropna. Kiedy Pétaina wprowadzono między mury, ociekające wilgocią, rozejrzał się i powiedział: *Je n'aurais jamais pensé que ce fut ainsi*, nigdy bym nie przypuszczał, że to tak wygląda.

*

Książka Henry Cecila o dziejach korupcji w sądownictwie angielskim: *Tipping the Scales* (wyd. Hutchison). Cóż widzimy? Jeszcze w roku 1620 nie kto inny jak Robert Bacon, ówczesny lord kanclerz, przyznał się do przyjęcia wielu łapówek — ale dodał, że nigdy nie wpłynęły one na wydanie przezeń fałszywego wyroku.

Ostatni sędzia angielski, któremu udowodniono przekupstwo, to sir John Benner. Rok 1622. Powtarzam! 1622. Ostatni sędzia, którego pozbawiono urzędu, to lord kanclerz z roku 1722, lord Macclesfield, który zawinił nieregularnością finansową przy rozdziale jakichś funk-

cji — kto by się tam wyznał w tych wszystkich nazwach i tytułach. Jeszcze inny lord kanclerz — była to ostatnia sprawa tego typu, w roku 1865 — lord Westbury, zrezygnował, kiedy mu udowodniono, że w sposób niewłaściwy rozstrzygnął sprawę emerytur dla urzędników, będących w stanie oskarżenia.

Przedmowę do książki Henry Cecila też napisał lord (lord Devlin), który robi zrozumiałą (w sam raz dla zirytowania Mackiewicza) ale chyba trafną uwagę: „Morał z tego wszystkiego taki, że uczciwość pojawia się w życiu publicznym z wahaniem, a jeśli jej nie pilnować, może się znowu wymknąć. Przegląd naszych dawnych ześlizgnięć i tego długiego czasu, jakiego trzeba by dojść do doskonałości, może zmniejszy wymagania, wedle których oceniamy inne społeczeństwa, mające krótszą niż my historię odpowiedzialnych rządów".

*

Różne epoki — może też różne rodzaje — literackie miewają, zdaje się, różne predylekcje geograficzne: tak np. czasy Pierre Benoita, Farrère'a, Anglików licznych — daleki Wschód, tak od Monteskiusza i Woltera, poprzez Osjana, Karola Maya, *Jardin des Caresses* i Agatę Christie — bliski Wschód (przykłady fatalnie dobrane — cóż je łączy? Ani epoka, ani *genre*, ani nurt...), pewien typ powieści sensacyjnych lubił się rozgrywać w zamkach węgierskich albo w mroku morawskich borów, po wojnie domowej Hiszpania rozjarzyła się w dziełach Hemingwaya, Malraux, Bernanosa... „W Polsce to znaczy nigdzie" (*Król Ubu*) niewielu się chyba błąkało autorów obcych, chociaż od *Lodoïski* aż po Romain Gary'ego, Schwarz-Barta i Marshalla coś chyba znaleźć można. Teraz *boom* literacki — od dłuższego już chyba czasu — przeżywa Meksyk. Spośród tłumu książek wymieńmy czołowe. Carlo Coccioli: *Manuel* i świetne podobno dzieło, *L'aigle aztèque est tombé*. Fritsch: *Homo Faber*, Greene: *Potęga i chwała*, Lowry: *Pod wulkanem*. Wspaniałe powieści, w każdej Meksyk. Czy to rzeczywiście *boom*, czy tylko zbieg okoliczności, a jeśli *boom*, to właściwie co z tego?

Jacek Woźniakowski

SOMMAIRE

Discussion

Chronique

TREŚĆ ZESZYTU

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

Cena zł 12.—



ZNAK
MIESIĘCZNIK

ROK XVI Nr 125 (11)

Listopad 1964

KRAKÓW

DAVID STANLEY, SJ

EWANGELIA JAKO HISTORIA ZBAWIENIA*

HISTORYCZNY CHARAKTER OPOWIADAŃ EWANGELICZNYCH

WSPÓŁCZESNA koncepcja historii wywodzi się ostatecznie od Greków [1], uważających ją za jedną ze sztuk, którym patronowała muza Klio. Dzisiaj uważa się historię — produkt metody historycznej — za naukę społeczną. Mimo to pisanie historii pozostaje nadal sztuką, na którą składa się z konieczności wybór, interpretacja i wyrażenie „zapamiętanej przeszłości" w tej lub innej formie literackiej [2]. Mówiąc bardziej zasadniczo koncepcja historii w dzisiejszym znaczeniu nie różni się od koncepcji, jaką mieli Grecy, ponieważ zrozumiałość, której poszukuje historyk dzisiejszy, tak jak poszukiwał jej dawniejszy, jest zrozumiałością l u d z k ą. Obydwaj podzielają przekonanie, że w zdarzeniach przeszłości można dostrzec jakąś strukturę wzorcową, biorącą ostatecznie swój początek z umysłu człowieka. Strukturę tę z kolei można uzyskać poprzez zastosowanie metody historycznej (co także stanowi proces działania umysłu ludzkiego) i można ją zarazem pokazać z pomocą sztuki pisania historycznego.

---

* Artykuł ukazał się w „Theological Studies", t. 20, December (1959). Niniejszego tłumaczenia dokonano na podstawie przedruku w książce *Faith, Reason and the Gospels* (Westminster, Maryland 1963), wydanej pod red. J. J. Heaneya SJ.

1 Erich Dinkler, *„Earliest Christianity"*, *The Idea of History in the Ancient Near East*, New Haven — London 1955, s. 172: „Koncepcję historii dała nam nauka grecka i do dziś używamy tego pojęcia w znaczeniu, jakie mu nadali Grecy. Od Tukidydesa do Toynbee'go powszechnie i wiążąco przyjmowało się, że historia stanowi racjonalną, zrozumiałą ciągłość, zintegrowane połączenie czy raczej powiązanie faktów, operatywne w świecie tworzącym jedność, zdolne umożliwić zbadanie i oświetlenie wydarzeń metodą historyczną."

2 Mc Kenzie, *The Two-Edged Sword*, Milwaukee 1955, s. 60.

„Piśmiennictwo historyczne — powiada C. H. Dodd — stanowi nie tylko zapis zdarzeń jako takich. Jest także, przynajmniej *implicite*, zapisem przejawiającym zainteresowanie i znaczenie, jakie przedstawiały one dla tych, którzy brali w nich udział albo ulegali ich wpływowi"[3]. I wyciąga wniosek: „Tak więc wypadki tworzące historię znajdują się w relacji do umysłu ludzkiego, który na nie oddziaływuje"[4]. Dodd określa historię „jako coś, co składa się z wypadków posiadających naturę zdarzeń plus ich sens"[5].

Jeżeli przyjmiemy definicję Dodda, stanie się rzeczą jasną, że wybieranie i interpretowanie faktów przeznaczonych do zanotowania, stanowi jeden z istotnych momentów pracy historyka. Historyk musi wybierać i interpretować, chociaż wykonywanie tych dwóch zadań będzie się zmieniać zależnie od tego, czy pisze on historię kultury, polityki czy ekonomii. Stanowią one moment tak istotny, że nawet zapis filmowy, który by uchwycił jakąś bitwę w całości (załóżmy, że istnieje tego rodzaju możliwość), nie byłby jeszcze historią, lecz tylko źródłem do niej.

Wybór i interpretacja zakładają, oczywiście, jakieś kryterium oceny. Konkretny wybór źródeł zależy od rodzaju historii, jaką się pisze. Historyk-polityk znajdzie wiele danych w archiwach rządowych; historyk kultury odkryje wartościowy materiał w folklorze, zwyczajach miejscowych, rodzinnych tradycjach, nawet legendach[6]. Praca historyka zostanie w końcu oceniona na podstawie poprawności jego interpretacji świadectw przez niego samego odgrzebanych. Nieraz może się zdarzyć, że uwydatni on ważność jakiegoś wypadku, który sam w sobie albo w czasie, kiedy miał miejsce, mógł być niemal bez znaczenia. I tak historyk kontrreformacji skieruje uwagę na bitwę w obronie Pampeluny — malutkie zajście z serii potyczek granicznych — ponieważ zubożały szlachcic baskijski, Ignacy z Loyoli, odniósł tam ranę, co doprowadziło do jego „nawrócenia" i w danym wypadku do założenia Towarzystwa Jezusowego.

Ale zanim historyk wybierze i zinterpretuje wypadki, o których zamierza pisać, musi zapoznać się z ich miejscem w przestrzeni i w czasie. „Kiedy" i „gdzie" stanowią dwie najbardziej podstawowe kwestie dla historyków. John L. McKenzie nazwał chronologię i geografię „oczami historii". „Jeżeli — dodaje on — współczesny historyk nie będzie mógł powiedzieć wam, kiedy i gdzie coś się zdarzyło, z pewnością nie nazwie tego zdarzeniem historycznym, pomimo że

[3] Dodd, *History and the Gospel*, London 1938, s. 26—27.

[4] Tamże, s. 27.

[5] Tamże, s. 36.

[6] Hippolyte Delahaye, *Les légendes hagiographiques*, Brussels 1927, s. 10. *La légende est, primitivement, l'histoire qu'il faut lire le jour de la fête du saint*, legenda.

nie zaprzeczy przy tym, iż to się zdarzyło"[7]. Zanim przejdziemy do wywodu o historycznym charakterze Ewangelii, chcielibyśmy od razu ustalić, że ewangeliści wykazują silną tendencję do oddzielania większości przez siebie opisywanych epizodów z publicznego życia Jezusa od czasu i miejsca. Musimy tutaj zwrócić uwagę na tę właśnie różnicę dzielącą Ewangelie od współczesnego sposobu pisania historii, chociaż znaczenie i sens tego zjawiska postaramy się pokazać w dalszej części artykułu. Niewątpliwie brak zainteresowania ewangelistów dla czasowo-geograficznych uwarunkowań swoich opowiadań nie pozwala nam w pełni uważać tych ostatnich za „historyczne" w dzisiejszym tego słowa znaczeniu[8]. Życie ziemskie Jezusa na pewno jest umieszczone w Palestynie; Jego narodziny miały miejsce *in diebus regis Herodis*, Jego śmierć — *sub Pontio Pilato;* daty obydwóch wypadków znane są jedynie w przybliżeniu. Co się tyczy Jego działalności publicznej, Ewangelie synoptyczne robią wrażenie, jak gdyby ona trwała około sześciu miesięcy.

Jakżeż więc przedstawia się biblijna koncepcja historii i jak dalece różnią się nasze Ewangelie od „historii" w znaczeniu dzisiejszym? Biblijne pojęcie historii opiera się na wierze, że Bóg objawił się w przeszłości w specjalny sposób w ramach spraw ludzkich[9]. Poprzez specyficzne wypadki, osoby, wypowiedzi ludzkie Bóg wkroczył w świat człowieka. Z tego punktu widzenia jest jasne, że zrozumiałość w opowiadaniach biblijnych kształtuje się z istoty swojej

---

[7] Mc Kenzie, jw. s. 62.

[8] „Historyczność" ewangelicznych opowiadań nie jest czymś tak prostym, jak to chciałyby nam zasugerować niektóre podręczniki apologetyczne. Cel ewangelistów wyglądał zupełnie inaczej od celu zwyczajnego historyka; przede wszystkim chcieli oni zaświadczyć boskoludzkiemu faktowi wkroczenia Boga w historię ludzką, wkroczenia, które przyniosło w osobie Jezusa Chrystusa zbawienie człowiekowi. Środki, jakie wybrali dla wyrażenia tej prawdy, zmieniają się od przypowieści aż do relacji naocznej. Stąd trzeba bacznie zwracać uwagę na pomocnicze formy literackie znajdujące się w Ewangeliach. Jeżeli nasza apologetyka ma przedstawiać wartość, musimy jasno powiedzieć, że historia na przykład o Magach nie jest „historyczna" w znaczeniu, w jakim można użyć tego określenia odnośnie do ukrzyżowania.

[9] Dodd, jw., s. 30. „To właśnie twierdzi chrześcijaństwo. Bierze ono szereg zdarzeń zanotowanych albo jakoś odzwierciedlonych w Biblii, od czasów powołania Abrahama aż do pojawienia się Kościoła, i oświadcza, że w tym szeregu została w końcu objawiona — co było zamiarem Boga — ostateczna rzeczywistość historii. Nad szeregiem tym bowiem panuje, jeśli wolno tak powiedzieć, największe ze wszystkich wydarzeń — życie, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa." (por. także Jean Daniélou, recenzja z książki Herberta Butterfielda pt. *Christianity and History* w „Downside Review", 68 (1950), s. 182—190).

na wzór boski a nie ludzki[10]. Najtrafniej można ją określić jako Tajemnicę, w znaczeniu Pawłowym[11] (i Janowym[12]), mianowicie jako przez Boga dokonane w czasie objawienie ludziom swojego odwiecznego planu zbawienia świata. Tajemnica ta została odkryta rodzajowi ludzkiemu w dwu etapach: pierwszy raz niepełnie i tylko zaczątkowo narodowi wybranemu przez Boga w Starym Testamencie, drugi raz w pełni i ostatecznie — przez Jedynego Syna, Jezusa Chrystusa, Kościołowi Nowego Testamentu. Ten rodzaj historii, który nazywamy historią zbawienia albo *Heilsgeschichte*, jest historią samoobjawienia się nam Boga, a jego cel różni się wyraźnie od celu współczesnej historii naukowej, pisanej bez powoływania się na boski punkt widzenia.

Tutaj rzeczywiście dotknęliśmy jednej z najgłębszych różnic pomiędzy *Weltanschauung* współczesnego człowieka — produktem głównie kultury greckiej — a starym, semickim sposobem myślenia. Podczas gdy my, współcześni, zazwyczaj roztrząsamy znaczenie zdarzeń w granicach wtórnych przyczyn skończonych, geniusz semicki wgłębiał się przede wszystkim w Boga, w Pierwszą Przyczynę wszystkich rzeczy. Postawa taka może wydawać się nieco naiwna. Iluż księży, na przykład, uśmiechnąwszy się pobłażliwie nad wyjaśnieniem burzy z piorunami, danym przez Psalm 28, jako „głosu Pańskiego", otworzy gazetę lub telewizor, aby zapoznać się z prognozą i analizą pogody? Ich zdaniem trzeba przyznać, że wypowiedzi meteorologów, ujęte w niemal mitologiczne określenia: „fronty niskiego i wysokiego ciśnienia", o wiele bardziej zadowalają aniżeli spostrzeżenie psalmisty. Jednak, jeżeli — jak ksiądz z pewnością wierzy — Bóg jest przyczyną pogody, ponieważ jest przyczyną wszystkiego, któreż tłumaczenie dotyka głębiej rzeczywistości? W każdym razie przykład pokazuje zasadniczą różnicę pomiędzy dwoma punktami widzenia[13].

---

[10] Ten właśnie punkt widzenia odróżnia wszelką biblijną historię od historii świeckiej lub tzw. naukowej i w rzeczy samej stanowi o jej wyższości w stosunku do „historii" takiej, jak ją dzisiaj rozumiemy. Podkreślił to Pius XII w znakomitym wyjątku w *Divino afflante Spiritu* (przytoczonym poniżej, w przypisie 43).

[11] To znaczy Boski plan zbawienia, objawiony w rozwoju historycznym, o którym Paweł i inni pisarze wyrażają się, że postanowiony został „przed wiekami", „od wieków" (por. Rz 16 25; Kol 1 26—27; Ef 3 8—13 itd.).

[12] Bouyer, *Le quatrième évangile*, Tournai-Paris 1955, s. 19: *Pour lui (Jean), l'histoire est un mystère et la raconter c'est nécessairement exposer en même temps ce mystère... le déroulement de l'histoire humaine nous révèle le geste de la main divine qui l'accompagne et le produit.*

[13] Może ktoś słusznie zapytać, na jakiej podstawie opiera się ważność przekraczającej ludzką kompetencję interpretacji, skoro, stwierdziliśmy, historia zbawienia jest po prostu objawieniem się samego Boga. Rzecz jasna

Ewangeliści chcą w swoich pisemnych relacjach z życia Jezusa na ziemi dać czytelnikom nie tylko objaśnienia oparte na naocznym świadectwie. Ich celem jest napisanie historii zbawienia. Ofiarowują swój wgląd w znaczenie Tajemnicy Jezusa Chrystusa, to znaczy odkrywają czytelnikowi (w którym zakładają obecność wiary chrześcijańskiej) coś, czego okiem nie można dostrzec ani uchem usłyszeć: *propter nos et propter nostram salutem* [14]. Na tym, nie zapominajmy, polega ich podstawowe zadanie. Chcą być nie tylko naocznymi świadkami, ale także świadkami Dobrej Nowiny o zbawieniu, skoro ich posłannictwo — jak zresztą cała Biblia — skierowuje się z informacjami nie do intelektu człowieka, ale do niego całego dla jego własnego zbawienia.

Podwójna natura apostolskiego świadczenia Jezusowi Chrystusowi jest już świadomie obecna w mowie Piotra wygłoszonej w Cezarei do domowników Korneliusza (Dz 10 34—43) [15]. Apostołowie są przede wszystkim „świadkami tego wszystkiego, co On uczynił w krainie żydowskiej i w Jerozolimie" (w. 39); im Bóg objawił, „nie całemu ludowi, lecz obranym przedtem przez Boga świadkom, którzyśmy z Nim jedli i pili po Jego zmartwychwstaniu" (w. 41). Lecz ciąży na nich jeszcze obowiązek świadczenia w głębszym, ważniejszym znaczeniu, ponieważ otrzymali nakaz od zmartwychwstałego Pana, „aby głosili ludowi i świadczyli, że On jest ustanowionym przez Boga sędzią żywych i umarłych" (w. 42).

Ze wszystkich Ewangelii przebija ten sam podwójny cel. Marek, którego relacja może wyraźniej niż inne odzwierciedla wpływ naocznego świadka [16], zatytułował swoją księgę „Dobra Nowina Jezusa

---

nie można tego dowieść ani odeprzeć j e d y n i e przy użyciu współczesnej metody historycznej. Bo chociaż jest zupełnie możliwe wykazać naukowo „historyczny" (w naszym dzisiejszym znaczeniu) charakter Ewangelii, to jednak fakt, iż Bóg przemówił do ludzi poprzez książki napisane przez ludzi, pozostaje przedmiotem wiary. Rękojmia wiary, że pisarze ci wyrazili nieomylnie objawienie Jezusa Chrystusa jako wcielonego Syna i powszechnego Odkupiciela, opiera się na nadprzyrodzonym fakcie n a t c h n i e n i a b i b l i j n e g o. Aby zatem pojąć świadectwo ewangelistów, trzeba nam zdać sobie sprawę, że posiada ono nie tylko autorytet wiarygodnych świadków naocznych, lecz także autorytet samego Boga.

[14] Uważna lektura pierwszego listu Jana (1 1—2) odsłania ten punkt widzenia sakralnych pisarzy.

[15] Inny uderzający przykład znajduje się w Dziejach Apostolskich (2 22 i n.).

[16] Analiza tej Ewangelii pokazuje, że jej autor, dając nam kilka bardzo żywych i bogatych w szczegóły scen z publicznego życia Jezusa, nie miał nic wspólnego ze sztuką literacką czy „stwórczą wyobraźnią". Osobliwe zespolenie dwóch na pozór sprzecznych właściwości szczęśliwie poświadcza autentyczność wczesnego świadectwa Papiasza, że chociaż Marek nie był uczniem samego Jezusa, to jednak „zapisał dokładnie wszystko, co zapamiętał" z nauczania Piotrowego. Żywość zatem opowiadań Markowych, tak bogatych w drobne szczegóły, zawdzięcza swoje istnienie wszystkowidzącemu oku Piotra.

Chrystusa, Syna Bożego" (Mr 1 1)[17]. Pragnienie dania nam głębszego zrozumienia bóstwa Chrystusa i prawdy nadprzyrodzonej, nie podpadającej pod obserwację zmysłową, zawiera w sobie coś więcej niż naoczne świadectwo. Nawet Łukasz, którego jego własny prolog pokazuje jako obznajomionego z tzw. metodą historyczną, wyjawia swojemu arystokratycznemu konwertycie, Teofilowi, zamiar napisania historii zbawienia. Prawda, że postanowił napisać księgę „zbadawszy wszystko dokładnie od pierwszej chwili... w należytym porządku", ale zarówno gruntownego badania źródeł jak i porządkowania materiału dokonał po to, „abyś się przekonał o autentycznym charakterze nauk, które otrzymałeś" (Łk 1 4). Słowo przetłumaczone przez nas jako „autentyczny charakter" (*asphaleia*), znaczyło „pewność" w ówczesnym handlowym i wojskowym języku[18]. Ponieważ Łukasz pisze dla człowieka już wierzącego, chce czegoś więcej niż tylko ustalenia historycznego charakteru wypadków i wypowiedzi, które notuje. Chce interpretować ich chrystologiczny sens, który rzeczywiście odkrywa w swoim dwutomowym dziele[19]. Autor czwartej Ewangelii oświadcza na końcu swojej pracy, że „te rzeczy zaś spisane są, abyście wierzyli[20], że Jezus jest Chrystusem, Synem Bożym, i żebyście przez wiarę żywot mieli w imię Jego" (Jan 20 31). W scenie, którą właśnie opisał pomiędzy wątpiącym Tomaszem a zmartwychwstałym Panem, Jan uwydatnił wartość doświadczenia naocznego i zrozumiałość możliwą do uchwycenia z pomocą wiary chrześcijańskiej. Jest zrozumiałe, że świadectwo naoczne jest konieczne dzięki faktowi nalegania przez Chrystusa, aby Tomasz dotknął się Go i w ten sposób przekonał się zmysłami o rzeczywistości Jego zmartwychwstałego Ciała. Równocześnie jednak Jezus zwraca uczniom uwagę, że wiara zawiera w sobie coś więcej aniżeli tylko widzenie oczami ciała. „Uwierzyłeś dlatego, żeś mnie ujrzał". Wiara jednak należy do wyższego porządku, dającego większe pojmowanie, wyrażone w słowach Tomasza: „Pan mój i Bóg mój". Odpowiednio do tego Jezus wygłasza nowe błogosławieństwo dla wszystkich przyszłych pokoleń chrześcijan: „Błogosławieni, którzy nie widzieli, a uwierzyli" (Jan 20 28—29). W oczach ewangelisty my, później żyjący, nie znajdujemy się w gorszej sytuacji w porównaniu z uczniami, którzy widzieli i słyszeli Jezusa; my bowiem

---

17 Przyjmujemy te słowa jako pochodzące naprawdę od Marka. Por. Vincent Taylor, *The Gospel according to St. Mark*, London 1952, s. 152.

18 Por. Moulton-Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament Illustrated from the Papyri and other Non-Literary Sources*, London 1949.

19 Étienne Trocme, *Le „Livre des Actes" et l'histoire*, Paris 1957, s. 38—75.

20 Zwróćmy uwagę, że użyto tu słowa „wierzyli" a nie „uwierzyli"; chciano bowiem podkreślić, że wiara nie stanowi jednorazowego aktu, lecz że jest ciągłym działaniem.

także posiadamy *unum necessarium*, to dostrzeżenie zbawczego charakteru ziemskiego życia Chrystusa; dostrzeżenie poprzez wiarę chrześcijańską, która, jeśli opiera się na naocznym świadectwie apostołów, chwyta tak samo dokładnie jak ich wiara nadprzyrodzone znaczenie życia znajdującego się poza zasięgiem dociekań historycznych.

W jakim stopniu ewangeliści osiągają tę „czwartowymiarową" jakość pisanej przez siebie historii zbawienia? Odpowiedź możemy znaleźć jedynie 1) oceniając indywidualny sposób, w jaki każdy z ewangelistów pojął Dobrą Nowinę Chrystusa o zbawieniu 2) badając, w jaki sposób używa każdy z nich różnego rodzaju tworzywa składającego się na daną Ewangelię, wreszcie 3) określając różnorakie rodzaje literackie [21], poprzez które wyrazili oni to, co chcieli nam powiedzieć.

Zanim spróbujemy wyjaśnić na konkretnym przykładzie nasze odpowiedzi na powyższe trzy aspekty zagadnienia, kilka uwag ogólniejszej natury. Po pierwsze trzeba sobie uświadomić, że dokładne zajęcie się tymi zagadnieniami wymaga ścisłej i szczegółowej analizy literackiej i historycznej, na którą nie ma tutaj miejsca. Po drugie musimy nie zapominać, że w kwestii historyczności Ewangelii nie otrzyma się żadnego rozwiązania z pomocą „reguły prawej ręki"; każdy opis ewangeliczny domaga się osobnego, indywidualnego potraktowania z punktu widzenia przedstawionego w nim problemu. Po trzecie jeżeli mamy uchronić się przed mentalnością „fundamentalistów", należy nam się mieć na baczności przed powierzchownym wnioskiem, że całość Ewangelii jest zmyślona, skoro na przykład dowiodło się, iż jakiś jej szczegół (a nawet może i jej cała kompozycja) stanowi formę literacką albo służy podobnym jak ona celom. Tego rodzaju postawa — „białe albo czarne" — wywodzi się z niemożności, w jaką wpadła zachodnia, współczesna umysłowość, zrozumienia semickiej perspektywy, którą posłużyli się ewangeliści. W końcu często bywa, że po najcierpliwszej analizie literackiej nie osiągniemy pewnej odpowiedzi na pytanie, „co się naprawdę zdarzyło" [22], i będziemy zmuszeni zadowolić się brakiem precyzji [23].

---

21 Wątpiącym jeszcze, że w Biblii znajdują się pewne formy literackie, polecamy pracę Jean Levie'go, *La Bible: Parole humaine et message de Dieu*, Paris-Louvain 1958, s. 241—75.

22 Słowa „co się naprawdę zdarzyło" rozumiemy z punktu widzenia dzisiejszego. Dla pierwszych chrześcijan słowa te oznaczały to, co zostało zapisane na świętych stronach. *Dabar* po hebrajsku znaczy zarówno „słowo" jak i „wydarzenie". Prawdą jest, iż często możemy, zbadawszy *Sitz im Leben* jakiegoś ustępu biblijnego, zadowolić naszą ciekawość lub odeprzeć niektóre tendencyjne argumenty, podnoszone przez zadowalających się czysto naturalnym rozpatrywaniem Ewangelii. Jakkolwiek użyteczne byłoby takie badanie, nie

SPECYFICZNY „GENIUSZ" CZTERECH EWANGELISTÓW

Stare tytuły, nadane przez Tradycję ewangelistom, wskazują, że od najwcześniejszych lat Kościół chrześcijański zdawał sobie sprawę z faktu, iż istnieje tylko jedna ewangelia (*to evaggelion*). Niemniej jednak każdy z czterech ewangelistów pokazał ją zgodnie ze swoim osobistym jej rozumieniem (*kata Matthaion, etc.*), uwydatniając te aspekty osoby i misji Jezusa, które wywarły na nim wrażenie szczególne. Moglibyśmy powiedzieć, że czterej ewangeliści obdarzają nas czterema różnymi chrystologiami, jeżeli przy tym nie zapomnimy, że — jak to niedawno zauważył Oscar Cullmann — chrystologii nie da się oddzielić od chrześcijańskiej *Heilsgeschichte*. Dr Cullmann podkreśla, iż „problem Chrystusa rozwiązywano we wczesnym chrześcijaństwie nie na fundamencie gotowych mitów, lecz — szeregu faktów rzeczywistych, mających miejsce w pierwszym wieku naszej epoki; faktów, które przeszły niezauważone przez ówczesnych historyków..., lecz które pomimo to wszystko nie są mniej historyczne: życie, posłannictwo i śmierć Jezusa z Nazaretu..." [24].

Chrystologiczna interpretacja historii Jezusa okazuje się operatywna już w Ewangelii św. Marka, pod wieloma względami najmniej artystycznie ze wszystkich czterech ujętej — autor trzyma się wiernie piotrowej wersji jego wczesnego nauczania [25]. Naczelnym tematem drugiej Ewangelii jest, że Wcielony Syn Boży, Jezus Chrystus, urzeczywistnił swoje powołanie Sługi Bożego w życiu publicznym, w śmierci i zmartwychwstaniu. Marek określił Go słowem Deutero-Mojżeszowym, Cierpiący i Uwielbiony *Ebed Jahweh*. Kiedy Chrystus po raz pierwszy pojawia się w jego dziele, z okazji chrztu Janowego, Głos z nieba obwieszcza Go Synem Bożym, który jest także cierpiącym Sługą: „Tyś jest Syn mój umiłowany, Ciebie upodobałem sobie" (Mr 1 11). Słowa te zawierają aluzję do pierwszej Pieśni Sługi Pańskiego (Iz 42 1). Słusznie nazwane Ewangelią Męki dzieło Marka zapowiada śmierć Jezusa już w trzecim roz-

---

wolno zapominać, że pierwszeństwo posiada sens nadany przez natchnionych pisarzy.

[23] J. Cambier, *La formation des Evangiles*, Bruyes 1957, s. 211: „Trzeba pamiętać, że analiza literacka opowiadania nie pozwala wyciągnąć pochopnego wniosku, który by potwierdził albo zaprzeczył wartości historycznej. Ta ostatnia zależy od jakości świadków i od natury Tradycji, która przekazuje słowa i czyny Chrystusa. Zagadnienie historyczności naszych Ewangelii wiąże się ściślej z zagadnieniem Tradycji aniżeli z metodą form literackich."

[24] Oscar Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testament*, Tübingen 1957, s. 326—327.

[25] Taylor, jw., s. 143.

dziale (Mr 3 6) a opis samej Męki zajmuje stosunkowo dużo miejsca w tej najkrótszej z Ewangelii. Charakterystyczna Markowa wypowiedź o dziele życia Jezusa została wyrażona słowami zaczerpniętymi z wątku Sługi: „Albowiem Syn Człowieczy nie przyszedł, aby Mu służono, ale aby służyć i oddać duszę swoją na okup za wielu" (Mr 10 45; por. Iz 53 5—8). Podobne echo brzmi w opisie Przemienienia tworzącym główny punkt literacki całej Ewangelii Markowej [26]. „Ten jest Syn mój umiłowany, Jego słuchajcie" (Mr 9 6). Potrójną zapowiedź własnej Męki Jezus u niego wyraża także słowami mówiącymi o posłannictwie Sługi [27].

Ponieważ Jezus jest Wcielonym Bożym Synem, i jako taki działa — w oczach Marka jako Sługa — opowieść ewangelisty podkreśla rzeczywistość ludzkiej natury Jezusa tak dobitnie, że aż niepokoi tym czytelnika [28]. Jezus staje się niecierpliwy, gniewny, ostry w swoich naganach, czuły na reakcje swoich słuchaczy, zdziwiony obrotem wypadków. Niemniej jednak Marek niezaprzeczenie dowodzi boskości Jezusa zakładając, że przyjęcie na siebie przez Niego roli Sługi pozostawiało w ukryciu tę głęboką prawdę podczas Jego publicznej działalności przed wszystkimi, nawet przed Jego wybranymi zwolennikami, aż do Jego śmierci, kiedy to nawet setnika pchnęło coś do wyznania: „Niezawodnie, człowiek ten był Synem Bożym" (Mr 15 39) [29]. Czytelnik chrześcijański posiada inne, niezaprzeczone świadectwo, iż Jezus jest Synem Bożym: odpuszczenie grzechów (Mr 2 1—11), Jego stwierdzenie swojej władzy nad sabatem (Mr 2 28), nad przyrodą nieożywioną (Mr 4 35—40). W ten sposób druga Ewangelia daje nam niewprowadzający w błąd obraz Syna Bożego, który „wyniszczył samego siebie, przyjąwszy naturę sługi, stawszy się podobnym do ludzi, i dla swego sposobu życia uznany za człowieka. Uniżył samego siebie, stawszy się posłusznym aż do śmierci, a była to śmierć krzyżowa" (Fil 2 7—8).

Osoba Jezusa i dzieło Odkupienia — dominujące momenty Ewan-

---

[26] Mr 8 27—29; 32. Prawdopodobnie ta część Ewangelii, chronologicznie powiązana (rzadkie zjawisko w Ewangeliach synoptycznych), istniała już przedtem w zapisie. Dom Willibald Michaux analizując plan tej Ewangelii (*Cahier de Bible: L'Evangile selon Marc, „Bible et vie chrétienne"*, 1 (1953), s. 78—97) posłużył się powyższym faktem, aby pokazać, iż właśnie ta część tworzy centralny punkt literacki Ewangelii Markowej.

[27] Mr 8 31; 9 31 — Iz 53 10—11; Mr 10 33 = Iz. 50 6.

[28] Przeredagowanie licznych Markowych epizodów w greckiej wersji — Mateusza w intencji budującej skłania do przypuszczenia, że autor był także nieco zaniepokojony; por. Mr 4 38 z Mt 8 25; Mr 6 5—6 z Mt 13 58; Mr 5 30—31 pominięty przez Mt 9 22.

[29] Co do znaczenia tego wyznania por. *Balaam's Ass, or a Problem in New Testament Hermeneutics*, w „Catholic Biblical Quarterly", 20 (1958), s. 55—56.

gelii Mateusza — wiążą się z tajemnicą Kościoła, w którym ewangelista widzi urzeczywistnione panowanie Boga w świecie jako Boskim albo „Niebieskim Królestwie". Imię Emanuel to charakterystyczny tytuł nadany Jezusowi przez Mateusza — imię przepowiedziane przez Izajasza w jego proroctwie o dziewiczym poczęciu (Iz 7 14) i wyjaśnione na początku Ewangelii jako znaczące „Bóg z nami" (Mt 1 23). Na samym zaś końcu Mateusz notuje przyrzeczenie Chrystusa uwielbionego, w chwili odejścia z tego świata: „A oto ja jestem z wami po wszystkie dni aż do skończenia świata" (Mt 28 20)[30]. Mateuszowa wersja publicznej działalności Jezusa tak jest ułożona, aby nas przekonać, że Jezus w swojej działalności w Galilei (zwłaszcza w przepowiadaniu) zaczął rzucać fundamenty pod Kościół, przez który chciał pozostać z nami aż do końca czasu. Poza bezpośrednią rzeczywistością pięciu długich nauk, w które Mateusz zgrupował mowy Jezusa, dostrzegamy przyszły Kościół. Kazanie na Górze (Mt 5 7) stanowi wyraz ducha Kościoła i Jego funkcji; mowa misyjna (Mt 10), zwłaszcza jej druga połowa, zapowiada proroczo działalność ewangelizacyjną Kościoła w czasach apostolskich (por. Mt 10 17—42)[31a]; pouczenia przez przypowieści (Mt 13) odkrywają tajemnicę Kościoła; dodane wyjaśnienia o siewcy (Mt 13 19—23)[31b] i o kąkolu (Mt 13 36—43) odzwierciedlają doświadczenie

---

30 Mamy zatem *inclusio* nadającą ton całemu dziełu.

31 Główne zainteresowanie Mateusza skupia się na wypowiedziach Jezusa. Dla pierwszego ewangelisty dane zdarzenie o tyle jest ważne, o ile zawiera w sobie posłannictwo doktrynalne — o ile jest ilustracją *dabar* jako słowa-zdarzenia.

31a Szerszą perspektywę drugiej części można zauważyć we wzmożonej opozycji w stosunku do Ewangelii (16—17) tak w Palestynie samej (17), jak i w diasporze (18). Teraz uczniowie posiadają już Ducha Zielonych Świąt (20). Jest wzmianka o przyjściu „Syna Człowieczego" w czasie zniszczenia Świątyni w 70 r. (23), powszechnie szerzy się apostolska kerygma (27), bo apostołowie przyjęli teraz, w pierwszym Kościele chrześcijańskim, stanowisko proroków (41).

31b Pointa przypowieści o siewcy mieści się w opisie żniwa, to znaczy sądu ostatecznego; przyszły sąd odsłoni to, co już rozstrzygnęło się w teraźniejszości (przedstawionej w postaci różnych losów zasiewu). W wyjaśnieniu pierwotna pointa przypowieści o siewcy została przesłonięta alegoryzacją psychologiczną, rozwodzącą się nad przyjęciem Logosu (kerygma apostolska), jakiego doznał wśród rozmaitych grup ludzi. Jeden ich typ to *proskairos*, określenie, które znajdujemy jeszcze tylko w pismach Pawłowych (21); typ ten oznacza zorganizowaną społeczność, przeciwko której skierowuje się prześladowanie (*thlipsis, diogmos*), takie, o jakim mówią Dzieje Apostolskie (8 1). Inny typ odrzuca wiarę chrześcijańską z powodu *merimna tou aionos* albo *apate tou ploutou* (22): do niego należy Ananiasz i Safira (Dz 5 1—11). Prawdopodobnie mamy tu do czynienia z zastosowaniem przez Kościół apostolski nauki Pana do własnych doświadczeń. Tylko Mateusz daje wyjaśnienie przypowieści o kąkolu. I tu znowu chociaż pointa przypowieści leży w wyjaśnieniu (sąd ostateczny, pokazany poprzez nienaturalne polecenie zebrania najpierw kąkolu (30), co jest sprzeczne z nor-

Kościoła apostolskiego; nauka o społeczności (Mt 18) podaje zasady wzajemnych stosunków pomiędzy członkami Kościoła; proroczy opis ruin Świątyni (Mt 24 i 25) daje obraz przyszłego, ostatecznego uwolnienia się Kościoła od judaizmu jako konieczne następstwo wywyższenia Jezusa przez Jego Mękę i Zmartwychwstanie [31c]. W Emanuelowej chrystologii Mateusz widzi fundamentalne znaczenie ziemskiego życia Jezusa Chrystusa.

Dla Łukasza Jezus jest przede wszystkim Zbawicielem [32], którego nowina o łasce i zbawieniu stanowi przez Boga daną odpowiedź na religijne aspiracje świata helleńskiego, dla którego właśnie Łukasz pisze swoją Ewangelię. Wszystkie wypadki życia Jezusowego widzi on nakierowane w stronę Jerozolimy — sceny zbawienia człowieka [33]. Koło Jerozolimy i jej świątyni obraca się opowiadanie o dziecięctwie Jezusa; prawie dziesięć rozdziałów mówi o ostatniej podróży Jezusa do świętego miasta (Łk 9 51 aż do 19 27). Łukasz sugeruje, że uczniowie zabawili w mieście po przybyciu doń aż do Zstąpienia Ducha świętego (Łk 24 49). W Ewangelii jego nie ma galilejskich pojawień się Chrystusa zmartwychwstałego.

Ewangelia Jana wyraźnie różni się duchem i stylem oraz zanotowanymi epizodami od trzech pierwszych. Jan pogrąża się w kontemplacji Syna Bożego — Boskiego Słowa, doskonałego wyrazu Ojca — który stał się człowiekiem, aby w y t ł u m a c z y ć nam Boga, którego „nikt nigdy nie widział" (Jan 1 18). Ze wszystkich przymiotów działalności Jezusa podczas Jego publicznego życia właśnie ten, sakramentalny, wywarł na Janie największe wrażenie: Chrystus mówi nam o Bogu nie tylko przez to, co mówi, lecz o wiele bardziej przez symboliczny charakter swoich czynów. Jego cuda są „zna-

---

malną praktyką w Palestynie), to jednak i ona wydaje się być alegorycznym zastosowaniem do Kościoła czasów apostolskich: charakter powszechny nauczania przeciwstawiono tu zwyczajnej praktyce Jezusa, który przez całe swoje życie zwracał się jedynie do Żydów (38: *ho de agros estin ho kosmos:* por. Mt 15 24). Dobre ziarno pełni funkcję symbolu członków Kościoła chrześcijańskiego (38b: *hoi huioi tes basileias*), który odróżnia się (43) od nieba (*basileia tou patros auton*) — rozróżnienie charakterystyczne dla listów Pawłowych. Tak więc w wyjaśnieniach zanotowanych przez Mateusza mamy najbardziej przekonywujący dowód, że Kościół czasów apostolskich już czynił to, do czego zawsze rościł sobie prawo, mianowicie wydobywał i głosił doktrynalne implikacje nauki swojego Mistrza.

31c A. Feuillet wykazał, że mowa ta bezpośrednio oraz *in toto* odnosi się do wydarzeń roku 70 a tylko symbolicznie do końca świata. Por. *La synthèse eschatologique de saint Matthieu* (XXIV—XXV), w „Revue biblique", 56 (1949), s. 34—64; 57 (1950), s. 62—91, 180—211.

32 Z synoptyków jedynie Łukasz nadaje Jezusowi tytuł *soter* (Łk 2 11; por. też 1 69 71 77; 19 9; 2 30; 3 6).

33 E. Osty, *Les Évangiles synoptiques*, Paris 1947; „...przedstawił wszystkie zdarzenia z życia Pana jakby prowadzone przez jakąś mistyczną siłę w stronę Jerozolimy, teatru Jego Męki i tryumfu".

kami" posiadającymi nadprzyrodzony sens dla oczu i uszu wiary. Istnieje tyle symbolów sakramentów chrześcijańskich w tej Ewangelii: chrztu — w uzdrowieniu ślepego (Jan 9 1—41), który myje się w sadzawce noszącej imię Chrystusa „Posłany" (Jan 9 7); Eucharystii — w rozmnożeniu chleba (Jan 6 1—13)[34]; nowinę Janową, skierowaną, jak widzieliśmy, do tych chrześcijan, którzy uwierzyli nie widząc Jezusa na ziemi można ująć krótko: uwielbiony Chrystus, żyjący w Kościele i w Jego sakramentach, jest tym samym Jezusem z Nazaretu, którego „znaki" objawiły ludziom Jego niewidzialnego Ojca.

EWANGELIŚCI A ŹRÓDŁA

Prześledzenie, w jaki sposób ewangeliści używali danych o Jezusie, dostarczonych im przez Tradycję, odsłania ich całkowitą wierność rzeczywistości historii świętej, chociaż korzystali z dużej swobody w jej wyrażeniu. I tak podczas gdy Mateusz i Łukasz przedstawiają kuszenie Jezusa na pustyni jako odrzucenie fałszywego ideału mesjanicznego, Marek, poświęcający zaledwie jeden wiersz temu epizodowi, maluje w nim Jezusa jako Nowego Adama w Nowym Raju[35]. Relacja Łukaszowa z odwiedzin Jezusa w Nazarecie, stanowiąca prawdopodobnie syntezę trzech wizyt albo trzech różnych scen związanych z jedną, uroczyście wprowadza nas w publiczne życie Jezusa opisane w trzeciej Ewangelii[36]. Łukasz zebrał w dobrze skomponowanym opisie ostatniej podróży do Jerozolimy (Łk 9 51; 19 27) sporo materiału odgrzebanego własnym, niezależnym poszukiwaniem[37].

Charakterystyczną cechą Mateusza jest jego zwięzłość opowiada-

---

34 Jan podaje popularną etymologię nazwy miejsca Siloe (która w rzeczywistości znaczy kanał), aby pokazać sadzawkę jako coś w rodzaju chrzcielnicy. Modyfikację zdarzenia z rozmnożeniem bochenków chleba podyktowało mu eucharystyczne znaczenie, które w nim dostrzegł. Por. *The Bread of Life*, w „Worship", 32 (1957—58), s. 477—88.

35 Interpretacja ta wydaje mi się co najmniej tak samo prawdopodobna jak ta, która tłumaczy aluzję do „dzikich bestii" — jako wskazanie zła. Por. Taylor, jw., s. 164.

36 Mateusz faktycznie wspomina o dwóch wizytach, jednej na początku życia publicznego (4 12—13), drugiej — później (13 54—58). Scena u Łukasza (4 16—30) stanowi być może zestaw, którego wiersze 16—22 a odpowiadają Mateuszowym z 4 12—13. Wiersze natomiast 22 b—24 (Mt) odpowiadają Mateuszowym 13 54—58 a Markowym 6 1—6; Wiersze 25—30 pochodzą ze źródła nie wykorzystanego przez Mateusza ani przez Marka. Por. E. Osty, jw. Trochę inaczej Ronald Knox w *A New Testament Commentary*, 1: *The Four Gospels* (London 1951), s. 131—132.

37 L. Vaganay, *Le problème synoptique*, Paris-Tournai-New York-Roma 1954. s. 253.

nia. Zajmuje go nade wszystko oświetlenie religijnego znaczenia faktów; nie zwraca zbyt wiele uwagi na szczegóły, uważając je za mało znaczące [38]. Tak więc setnik w trosce o chorego sługę osobiście przychodzi z prośbą (Mt 8 5—13), a w wersji Łukaszowej setnik w ogóle się nie pojawia a prośbę składa przez dwie grupy pośredników (Łk 7 1—10). Tę samą tendencję do skracania widzimy u Mateusza w opowiadaniu o wskrzeszeniu córki Jaira [39], a także w incydencie przeklęcia drzewa figowego [40].

Często spostrzegamy, że któryś z ewangelistów zbiera materiały przechowywane w kilku różnych tradycjach i tworzy z nich nową, literacko stanowiącą jedną całość. Na przykład Jan podaje w pierwszym rozdziale szereg świadectw uczniów, w czym można dopatrzeć się celu raczej chrystologicznego niż historycznego. Za pomocą siedmiu różnych tytułów danych Jezusowi (Prorok, Baranek Boży, Syn Boży, Nauczyciel, Pomazaniec, Król Izraela, Syn Człowieczy) daje nam przegląd pojęć uczniów o swoim Mistrzu. Równocześnie przestudiowanie tego miejsca pokazuje, że notuje on tu bardzo ważne dane, mianowicie że Piotr, Andrzej, Jan, Natanael i Filip a nawet sam Jezus byli początkowo uczniami Chrzciciela [41]. Syntetyczny charakter tego rodzaju scen staje się oczywisty, kiedy przypomnimy sobie, co nam mówią synoptycy, zwłaszcza Marek, o powolności i trudności, z jaką uczniowie uznali Jezusa za Mesjasza.

EWANGELIŚCI A FORMY LITERACKIE

Każda z Ewangelii rozpatrywana jako całość należy do specjalnego gatunku literackiego, biorącego początek z ustnej formy nauczania apostolskiego. Kerygma ta stanowiła obwieszczenie niewierzącym o dziele powszechnego odkupienia, dokonanego przez Mękę

---

[38] Tendencję do skracania dałoby się może wytłumaczyć z jednej strony faktem, że Mateusz włączał do swojej Ewangelii logia Jezusa, a z drugiej — materialnym ograniczeniem pergaminu, na którym pisał. Czasami skracanie to powoduje niejasności; aby zrozumieć jego 9 2 b („A widząc ich wiarę, Jezus") trzeba przeczytać Mr 2 4; podobnie niezrozumiałe „I znowu powiadam wam" (Mt 19 24) wyjaśnia się dopiero przy lekturze Mr 10 23—24).

[39] Por. Mt 9 18—24 z Mr 5 21—43, gdzie mówiąc, że Jair przyszedł, aby powiedzieć, że jego córka „chwilę temu skonała", Mateusz eliminuje Markowych posłańców, oznajmujących Jairowi (który u Marka mówi Jezusowi, że jego córka „kona") śmierć córki.

[40] U Mateusza (21 19) drzewo figowe schnie „natychmiast": całkiem inna wersja znajduje się u Marka (11 12—14 20—25).

[41] Inny ważny szczegół: Jan (1 42) zgadza się z Markiem (3 16) i Łukaszem (6 14), że zmiana imienia Symeona na Piotr miała miejsce we wczesnym etapie działalności publicznej. Dlatego jest możliwe, że scena w Cezarei Filipowej, zanotowana przez Mateusza w 16 13—20, tworzy syntezę z kilku różnych elementów.

i Zmartwychwstanie Jezusa. Do obwieszczenia tego dodawano opis niektórych zdarzeń i wypowiedzi z publicznego życia Zbawiciela. Ewangelia pisana natomiast została w zamierzeniu swoim pomyślana, jak widzieliśmy, dla czytelników chrześcijańskich, aby im umożliwić głębsze zrozumienie tajemnic wiary [42]. Podobnie jak Ewangelia głoszona usiłuje ona wyrazić rzeczywistość przekraczającą granice i doświadczenie naszego czasowo-przestrzennego świata.

Można w istocie powiedzieć, że zewnętrzne wydarzenia historyczne, o których Ewangelia wspomina, są podporządkowane nieskończenie bardziej ważnemu, chociaż mniej łatwo dostrzegalnemu, faktowi, iż Bóg w Jezusie Chrystusie osobiście wszedł do naszej historii ludzkiej. Wydarzeń historycznych zanotowanych przez Ewangelie nie zapisano jedynie (ani przede wszystkim) ze względu na zawartą w nich historię, lecz ze względu na ich znaczenie chrystologiczne. Aby „odmierzyć" w pełni ewangeliczny *genus litterarium*, musimy wziąć pod uwagę nade wszystko dialog pomiędzy natchnionym autorem a jego czytelnikiem chrześcijańskim, to świadczenie Chrystusowi, które, jak określa je Paweł, idzie „z wiary w wiarę" (Rz 1 17), i czyni z Ewangelii „moc Bożą ku zbawieniu każdego wierzącego" (Rz 1 16). Tylko pod warunkiem, że pamięta się o tym, można należycie ocenić historyczny charakter Ewangelii.

Prócz specyficznej formy literackiej, formy ewangelicznej, nazwanej przez nas historią zbawienia, możemy jeszcze rozróżnić kilka innych, które mogą nam pomóc w rozumieniu charakteru historycznego Ewangelii. Nie będzie tutaj czymś niewłaściwym przypomnieć naleganie Piusa XII na wzięcie pod uwagę szerokiej różnorodności form historycznych i literackich, znalezionych w Biblii; wszystkie one doskonale harmonizują z Bożą prawdomównością i godnością. I chyba byłoby brakiem szacunku dla Słowa biblijnego rozsądzać, jak Bóg powinien (albo nie powinien) przekazać nam swoje objawienie, bez uprzedniego terminowania w szkole Jego natchnionych pisarzy. Żaden szczery chrześcijanin nie powinien kusić się o obronę Bożego wyboru takich a nie innych środków dla Jego własnego objawienia się.

Spróbuję wyrazić tę samą rzecz na inny sposób. Postawienie problemu przez obecność niektórych form literackich w naszych Ewangeliach nie jest w żadnym wypadku usiłowaniem pogodzenia „historii" z chrystologią. Z chwilą bowiem kiedy raz uznamy wszystkie

---

[42] Spotykamy tutaj specjalny rodzaj historii religijnej, o której Pius XII mówi w *Divino afflante Spiritu*. Por. przyp. 43.

konsekwencje najwyższej prawdy Wcielenia, chrystologia jest już historią[43].

Do drugorzędnych form literackich, znajdujących się w Ewangeliach, zaliczymy genealogię[44], relację naocznego świadka[45], tradycję ludową[46], reminiscencje rodzinne[47], uzewnętrznione przedstawienia wewnętrznych doświadczeń[48] i wreszcie midrasz[49]. Wśród wypowiedzi i mów Jezusa niektóre bez wątpienia zachowują formę i właściwość językową mówcy[50]. Lecz są także mowy, które sam

---

[43] Cullmann, jw., s. 328. Musimy wspomnieć jeszcze o pytaniu zadawanym często krytykowi katolickiemu, analizującemu formę literacką opowiadań ewangelijnych: „Gdzie się zatrzymujesz?" Jeżeli przyjmiemy „wcieleniowy" punkt widzenia na Pismo św., przedstawiony w *Divino afflante Spiritu — Dei verba, humanis linguis expressa, quod omnia humano sermoni assimilia facta sunt, excepto errore* (AAS, 35, 1943, 316), wówczas odpowiedź sama się narzuca. „Zatrzymujemy się", kiedy jesteśmy już przekonani, że rozumiemy dobrze słowa natchnionego autora, że uchwyciliśmy boskie posłannictwo dla nas przeznaczone w danym wyjątku biblijnym.

[44] Mt 1 1—17; Łk 3 23—38. Zauważmy, że genealogia biblijna (tak ważna doktrynalnie w Starym Testamencie z powodu idei mesjanicznej, żywionej przez Izraela) jest formą sztuczną. Dlatego nie należy jej mieszać z „drzewami genealogicznymi" znajdującymi się u współczesnych dziejopisarzy, w biografiach pretendujących do pełnego wykazu wszystkich przodków danej postaci. Biblijna genealogia posiada cel religijny, który powinna odkryć skrupulatna analiza.

[45] Z ewangelistów chyba Marek, wierny kronikarz tego, co dostrzegło oko Piotrowe, przechował największą ilość opisów mających charakter naocznego świadectwa. Mateusz, chyba słuszne spostrzeżenie, najczęściej stara się zachować w wypowiedziach Jezusa semickie właściwości języka.

[46] Przez tradycję ludową rozumiemy pewien typ opowiadanej historii — pielęgnowanej i przechowywanej przez lud głównie w starożytności na Bliskim Wschodzie. Z natury rzeczy w Starym Testamencie znajduje się więcej tego gatunku aniżeli w Nowym, chociaż i w nim odzwierciedla się czasem opowiadana historia: np. opowiadanie o Magach (Mt 2 1—12), dwa opowiadania o śmierci Judasza a być może też i o osobliwych wydarzeniach w Jerozolimie po śmierci Jezusa (Mt 27 51—53). Tym, którzy wzdrygają się na myśl, że Bóg raczył się posłużyć „powiastkami" jako środkami dla swojego objawienia, polecamy znakomite uwagi J. L. McKenzie'go dotyczące „Żydowskiej opowieści" (jw., s. 60 i n.).

[47] Do tej grupy, myślę, należą pewne elementy w Mateuszowych i Łukaszowych opowiadaniach o dzieciństwie Jezusa a może także dziwna opowieść u Marka (3 21—22).

[48] Na przykład Głos z nieba przy chrzcie Jezusa, nie słyszany, oczywiście, przez nikogo innego (Mt 3 16 i n.); potrójne kuszenie Jezusa (Mt 4 1—11), które u Łukasza (4 1—13) posiada charakter bardziej „duchowy"; może także (u Łukasza) oznajmienie Zachariaszowi (1 11—22), Maryi (1 26—38). Wówczas i sen Józefa staje się zrozumialszy (Mt 1 20—21). Z tym gatunkiem literackim wiążą się próby opisania zjawisk nadprzyrodzonych, stawiających opór ludzkiemu wyrazowi; np. Dz 2 3; „języki na kształt ognia" (Zesłanie Ducha św.); Łk 22 44 b („I stał się pot Jego jak krople krwi...").

[49] Por. interesujące studium René Laurentina (*Structure et théologie de Luc*, Paris 1957, s. 93 i n.) nad przykładem midraszu w Łukaszowym opowiadaniu o dzieciństwie Jezusa.

[50] Można je odnaleźć porównując różne formy, w których wypowiedź po-

ewangelista ułożył z wypowiedzi i mów Jezusowych; te mogły zostać wyrażone (jak np. w czwartej Ewangelii) stylem i terminologią własną autora. Mamy przypowieści, które w toku tradycji ustnej uległy pewnemu uhistorycznieniu [51] lub alegoryzacji [52]. Czasami znajdujemy teksty liturgiczne, które ujmują w sakralną formułę orzeczenia Jezusa odnoszące się do rytualnego albo sakramentalnego życia Jego przyszłego Kościoła [53].

Chociaż ta lista nie wyczerpuje przykładów różnorodności form literackich, daje ich jednak wystarczająco dużo. W jednym artykule, który już i tak jest przydługi, można rozpatrzeć najwyżej jeden lub dwa. Krótka analiza genealogii i relacji naocznego świadka posłuży za ilustrację wypowiedzi Piusa XII (na którą wyżej wskazaliśmy), że abstrahując od natchnienia Bożego wielkość Żydów, jeśli chodzi w ogóle o piśmiennictwo historyczne, leży w religijnym charakterze pisanej przez nich historii [54].

Stara próba „pogodzenia" genealogii Jezusa danych przez Mateusza (1 1—17) i Łukasza (3 23—28), słynny *crux interpretum* od czasów patrystycznych, jest w dużej mierze wynikiem niepowodzenia w zrozumieniu natury tego ważnego biblijnego *genus litterarium* [55]. Jeżeli raz się uznało, że tablice genealogiczne są rozmyślnie niekom-

---

dana jest według tradycji ewangelicznej: najprostszy i najoczywistszy przykład to chyba Mt 5 40; por. też Łk 6 29 b.

[51] Por. Mateuszową przypowieść o godach weselnych (Mt 22 1—14): szczegół w wierszu siódmym odnosi się chyba do zniszczenia Jerozolimy za Tytusa w 70 r., podczas gdy dodatek o gościu bez szaty godowej (w. 11 i n.) — w zamierzeniu ostrzeżenie dla konwertytów pogańskich — być może odzwierciedla uchwałę kościelną, znaną Mateuszowi w czasie pisania Ewangelii (około 80 r.).

[52] Jest sprawą niesłychanie delikatną rozstrzygnięcie, jak dalece alegoria przenika przypowieści dane nam przez samego Jezusa. Niemniej jednak wydaje się możliwe, że trzy Mateuszowe przypowieści, o rządcy (24 45—51), o pannach (25 1—13), o talentach (25 14—30), odzwierciedlają organizację kościelną w czasie pisania tej Ewangelii i przedstawiają autorytet hierarchii, społeczności kobiet poświęconych oraz społeczeństwo wiernych.

[53] Na przykład wiersze Mt 28 18—19, Mk 14 22—24, Jan 9 35—38, podobnie Dz 8 34 i n. odzwierciedlają chyba pytanie poprzedzające chrzest. Por. *Liturgical Influences on the Formation of the Four Gospels*, w „Catholic Biblical Quarterly", 21 (1959), s. 24—38.

[54] Por. przypis 43. Cecha ta odróżnia literaturę Izraela od literatury sąsiadów i tłumaczy, dlaczego natchnieni pisarze byli zdolni przejąć formy literackie a nawet mity od współczesnych pogan i przekształcić je w odpowiednie środki wyrażające objawienie boskie.

[55] Nie ma rozwiązania całkowicie zadowalającego, chociaż niektóre są znakomite, np. takich trudności: 1) Mateusz podaje przodków Józefa, Łukasz — Maryi, 2) obydwaj natomiast podają potomków Józefa; Mattan (Mt) i Melchi (Łk) ożenili się z tą samą kobietą kolejno; Jakub, przyrodni brat Helego, poślubił bezdzietną wdowę po Jakubie, z którego to związku zrodził się Józef, 3) Mateusz podaje legalnych potomków Dawida, Łukasz — rzeczywistych

pletne[56], więcej, że jest niemożliwością wyjaśnić różnice w imionach bezpośrednich przodków Jezusa, jesteśmy upoważnieni zadać sobie realne pytanie: jakie religijne posłannictwo wyraża ta oczywiście sztuczna konstrukcja literacka?

Łukasz, trzymający się porządku idącego wstecz, mówi nam na wstępie, że ludzie uważali Jezusa za syna Józefowego. W rzeczywistości jednak — to właśnie stara się Łukasz pokazać — Jezus był Synem Boga. Używane przez Łukasza greckie, genealogiczne wyrażenie „x, który był ypsylona" pozwala mu użyć tego samego wyrażenia na oznaczenie stosunku Adama do Boga oraz Seta do Adama. Wówczas staje się jasne teologiczne znaczenie całej struktury. Jezus, który jest „Boży" w stopniu nieskończenie wyższym niż Adam, jest nowym Adamem. Jego akt odkupienia przekracza w swojej powszechności grzeszny akt Adama i jego skutek ciążący na całym rodzaju ludzkim.

Główny cel genealogii Mateusza polega na pokazaniu więzi między Jezusem a historią zbawienia jego ludu. Mateusz wychodzi od Abrahama i używa biblijnego określenia „zrodził". Tym sposobem może powiedzieć, że Jezus jest „potomkiem Abrahama" (por. Gal 3 16) dziedziczącym boską obietnicę daną patriarsze. Jest kimś więcej, jest bowiem członkiem dynastii Dawidowej, w którym urzeczywistniła się obietnica dana Dawidowi (2 Sam 7 12). Niezwykłe włączenie do drzewa genealogicznego czterech kobiet (Tamara, Rahab , Rut, Betsabea — wszystkie prawdopodobnie pochodzenia nieżydowskiego) odsłania nam zainteresowanie Mateusza zbawieniem pogan.

Ewangelia Marka obfituje w opowiadania wyraźnie bazujące na świadectwie naocznym. Tego rodzaju relację charakteryzuje wyraźna wzmianka o czasie i przestrzeni a zarazem żywość szczegółów. Historia dwudziestu czterech godzin z publicznej działalności Jezusa, zapisanych zaraz na początku Ewangelii (Mr 1 21—39), o burzy na jeziorze (Mr 4 35—45) albo o nakarmieniu pięciotysięcznej rzeszy (Mr 6 34—44) stanowią uderzające przykłady relacji naocznych. Krótki, ale malowniczy i dobry przykład, niżej przytoczony, opisuje reakcję tłumów, szukających uzdrowień:

> „I polecił uczniom swoim, ażeby Mu przygotowali łódź, dla uniknięcia naporu tłumu. Wielu bowiem uzdrowił, przeto tło-

przodków Józefa; z dwu synów Mattana Jakub był ojcem Maryi, Heli — Józefa, który tą drogą odziedziczył tytuł, ponieważ jego stryj nie posiadał potomka męskiego itd., itd.

[56] Mateuszowa genealogia tworzy schemat o trzech szeregach po czternaście każdy. W drugim pomija trzech królów (Ochoziasza, Joasa, Amaziasza). Czyżby *erasio nominis*? Podobne ominięcia mają miejsce prawdopodobnie w trzecim szeregu.

czyli się na Niego wszyscy, którzy mieli choroby, aby się Go dotknąć. A duchy nieczyste, gdy Go widziały, padały przed Nim i wołały mówiąc: Tyś jest Synem Bożym. I nakazywał im surowo, aby Go nie wyjawiały". (Mr 3 9—12).

Czytając powyższy wyjątek odnosimy niechybne wrażenie, że mamy tu sprawozdanie z pierwszej ręki. Ten naoczny świadek daje zarazem świadectwo nadprzyrodzonej rzeczywistości, którą zna dzięki innemu dowodowi niż dowód zmysłów. A jest nią boska tajemnica osoby Jezusa. Widzimy więc, że ewangeliści dzięki sposobowi użycia materiału oraz gatunków literackich (np. genealogii) — sztucznych kompozycji — odsłaniają swoje zaangażowanie w osiągnięciu istotnego celu — utrwalenia Dobrej Nowiny o Jezusie Chrystusie, będącej zarazem historią zbawienia.

Chciałbym przypomnieć jeden epizod z czwartej Ewangelii — niech to będzie wnioskiem artykułu — ilustrujący, jestem przekonany, bardzo wyraźnie koncepcję historii zbawienia zawartą w Nowym Testamencie. Mam na myśli scenę, w której zawiedziony sanhedryn postanawia skutecznie usunąć Jezusa. „Jeśli go tak zostawimy, wszyscy w niego uwierzą i przyjdą Rzymianie, i zabiorą kraj nasz, i naród" (Jan 11 48). Kajfasz, „który był w owym roku najwyższym kapłanem" w roku dokonania się zbawienia ludzkiego) zwraca się do nich w ich dylemacie natchnionymi słowy: „Wy wcale nie wiecie, ani nawet się nie domyślacie, że lepiej byłoby dla was, aby jeden człowiek umarł za lud, niż żeby cały naród miał zginąć" (Jan 11 50). Wypowiedź tę sakralny pisarz uważa za proroctwo, nie w znaczeniu przepowiedzenia zbliżającej się śmierci Jezusa, lecz określenia, będącego boskim wyrokiem, natury tej śmierci. W oczach Jana Kajfasz urasta tutaj do rangi oficjalnego rzecznika Boga. Zgodnie z tym Wielki Kapłan wyraża (czy świadomie czy nie, Jan nam nie mówi) prawdę zawartą w słowach: *propter nos et propter nostram salutem.* Refleksje ewangelisty nad prawdziwym znaczeniem słów Kajfasza przedstawiają dużą wagę dla naszego studium, ponieważ zawierają nie tylko jego własną (jako natchnionego pisarza) świadomość natury historii zbawienia, ale także i przekonanie, iż w tej wypowiedzi aktywną rolę odegrał boży charyzmat. „A nie mówił tego sam z siebie, ale będąc najwyższym kapłanem w owym roku, prorokował, że Jezus miał umrzeć za naród. I nie tylko za naród, ale żeby wszystkie rozproszone dzieci Boże zgromadzić w jedno" (Jan 11 51—52).

David Stanley SJ

tłum. St. G.

Ks. EUGENIUSZ DĄBROWSKI

WOKÓŁ „PROCESU CHRYSTUSA"

BADANIA WSPÓŁCZESNE I ICH WYNIKI[1]

OD LAT siedemdziesięciu z górą wyodrębniono „Proces Chrystusa" jako zagadnienie specjalne, poświęcając mu wiele uwagi. Zarówno egzegeci, historycy czy prawnicy wyjaśniali bądź to poszczególne kwestie z procesem tym związane, bądź też rozpatrywali prawne formy postępowania przeciw Chrystusowi w świetle ustaw obowiązujących w Palestynie w I wieku po Chr. Można by tu przytoczyć wiele nazwisk, ale wystarczy powołać się na prace R. W. Husbanda,[2] M. J. L ngrange'a[3] K. Kastnera[4], G. Rosadi'ego[5], F. Doerra[6] i R. v. Mayra[7], aby zilustrować aktualność tematu w pierwszych dekadach obecnego stulecia.

Zainteresowanie to nie ustaje ani na chwilę. Przedstawiciele różnych kierunków badań biblijnych zabierali głos w tej kwestii: krytycy radykalni z R. Bultmannem i M. Dibeliusem na czele mieli w tej kwestii własne rozwiązania[8], na które nie godzili się np. zwo-

---

[1] Z okazji mającego się ukazać wkrótce nakładem Księgarni św. Wojciecha w Poznaniu dzieła pt. *Proces Chrystusa w świetle historyczno-krytycznym.*

[2] Por. *The Prosecution of Jesus. Its Date, History and Legality*, Princeton 1916.

[3] Procesem Chrystusa zajmował się M. J. Lagrange w swoich obszernych komentarzach do czterech Ewangelii, a zwłaszcza do Ewangelii Marka (por. *Evangile selon Saint Marc*, Paris 4 1929, (s. 392—443) i Jana (por. *Evangile selon Saint Jean*, Paris 1924).

[4] Por. *Jezus vor Pilatus*, Münster i. W. 1912; *Jesus vor dem Hohen Rat. Ein Beitrag zur Leidensgeschichte des Herrn*, Breslau 1930.

[5] Por. *Il Processo di Gesù*, Firenze 14 1933.

[6] Por. *Der Prozess Jesu in rechtsgeschichtlicher Beleuchtung. Ein Beitrag zur Kenntnis des jüdisch-römischen Provinzialrechtes*, Berlin-Stuttgart-Leipzig 1920. Przekład polski S. Glasera ze słowem wstępnym ks. prof. Wł. Szczepańskiego, Wilno 1927.

[7] Por. *Der Prozesss Jesu*, w „Archiv für Kriminal-Anthropologie und Kriminalistik", 20 (1905), s. 269—305.

[8] M. Dibelius w dwóch rozprawach: *Herodes und Pilatus*, w „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft", 16 (1915), s. 113—126; *Das historische Problem der Leidensgeschichte*, tamże 30 (1931), s. 193—201 — a R. Bultmann głównie w swym komentarzu do Ewangelii Jana. Por. *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 16 1959, s. 492--534.

lennicy szkoły liberalnej. Co więcej, nawet wśród tych ostatnich ujawniły się daleko idące różnice w próbie rekonstrukcji poszczególnych etapów procesu Chrystusa: H. Lietzman skłaniał się do radykalnych rozwiązań problemu [9], podczas gdy M. Goguel oświadczał się raczej poglądami umiarkowanymi. [10]

Należałoby podkreślić, że wszelkie dyskusje dotyczące procesu Chrystusa skupiły się ostatecznie wokół: 1) faktu procesu; 2) jego poszczególnych etapów. O fakcie wiemy nie tylko z Ewangelii, ale również z dzieł historyków niechrześcijańskich. Znany tekst Tacyta o chrześcijanach zawiera również dane dotyczące śmierci Chrystusa i to z zasługującymi na uwagę wskazaniami chronologicznymi [11]. Próby podważenia autentyczności tego tekstu uznano ogólnie za chybione. Dał im należytą odprawę K. Linck w znanym dziele pt. *De antiquissimis quae ad Jesum Nazarenum spectant testimoniis* (Giessen 1913, s. 67—81). Co dotyczy *Testimonium Flavianum* (Antiq., 18, 3, 3) nie ma wystarczających racji, aby uznać je w całości za interpolację. [12] Przeciwnie uznanie interpolacji tylko częściowej czyli wtórnego opracowania przez chrześcijanina — czego w samym tekście pozostały liczne ślady — czyni zadość względom gramatyczno-stylistycznym i historycznemu przekazowi tekstu. [13]

---

[9] Por. *Der Prozess Jesu*, Berlin 1931; *Bemerkungen zum Prozess Jesu*, w „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft", 30 (1931), s. 211—215.

[10] Por. *A propos du procès de Jésus*, tamże 31 (1932), s. 289—301.

[11] „Atoli ani pod wpływem zabiegów ludzkich, ani darowizn cesarza i ofiar błagalnych na rzecz bogów nie ustępowała hańbiąca pogłoska i nadal wierzono, że pożar był nakazany. Aby ją więc usunąć, podstawił Neron winowajców i dotknął najbardziej wyszukanymi kaźniami tych, których znienawidzono dla ich sromot, a których gmin chrześcijanami nazywał. Początek tej nazwie dał Chrystus, który za panowania Tyberiusza skazany został na śmierć przez prokuratora Poncjusza Piłata; a przytłumiony na razie zgubny zabobon znowu wybuchnął, nie tylko w Judei, gdzie się to zło wylęgło, lecz także w stolicy, dokąd wszystko, co potworne albo sromotne, zewsząd napływa i licznych znajduje zwolenników". Por. Tacyt, *Annales*, 15, 44 w przekładzie S. Hammera, Tacyt, *Dzieła*, Warszawa 1957, 1, s. 460 ns.

[12] „W tym czasie żył Jezus, człowiek mądry, jeżeli w ogóle można go nazwać człowiekiem. Czynił bowiem rzeczy niezwykłe i był nauczycielem ludzi, którzy z radością przyjmowali prawdę. Poszło za nim wielu Żydów, jako też pogan. On to był Chrystusem. A gdy wskutek doniesienia najznakomitszych u nas mężów, Piłat zasądził go na śmierć krzyżową, jego dawni wyznawcy nie przestali go miłować itd.". Por. *Antiquitates* 18, 3, 3 — w przekładzie polskim Z. Kubiaka — J. Radożyckiego pt. *Dawne dzieje Izraela*, Poznań 1962, s. 841.

[13] Por. Ks. E. Dąbrowski, *Testimonium Flavianum*, tamże, s. 873—890.

Zdanie dotyczące śmierci Chrystusa: „A gdy wskutek doniesienia najznakomitszych u nas mężów, Piłat zasądził go na śmierć krzyżową" należałoby wówczas uznać za autentyczne, co dla egzegety czy historyka nie może być rzeczą obojętną.

Poza dwoma powyższymi świadectwami naszym głównym źródłem w zagadnieniu procesu Chrystusa pozostają Ewangelie. Ale właśnie co do ich świadectwa, autentyczności i znaczenia historycznego krytyka biblijna tak rozbieżne dawała rozwiązania, że niektórzy zwątpili po prostu w możliwość historycznej rekonstrukcji procesu Chrystusa. Przez długi czas egzegeci liberalni opierali się w tym względzie na opisie Marka, do czego teoria dwóch źródeł w genezie Ewangelii zdawała się stwarzać rzetelne podstawy.[14] Od chwili jednak powstania *Formgeschichtliche Methode* (zwanej inaczej „metodą historii form literackich" po angielsku *Form-Criticism*) podważono ostatecznie i opis Marka, odwołując się do koniekturalnych jednostek literackich istniejących przed redakcją Ewangelii kanonicznych.

Nazwą *Formgeschichte* czy też *Formgeschichtliche Methode* posługuje się powszechnie egzegetyka od roku **1919**, tj. od daty ukazania się cytowanego niżej pierwszego wydania dzieła M. Dibeliusa. W tej nieprzetłumaczalnej nazwie chodzi o wskazanie etapów powstania Ewangelii synoptycznych. Oznacza się je również mianem etapów presynoptycznych, rozumiejąc przez to rozwój tradycji ustnej dotyczącej zdarzeń z życia Chrystusa i Jego nauk i to pod wpływem: 1. kultu; 2. katechezy; 3. działalności misyjnej. Te potrzeby sprawiły, że dla użytku liturgicznego, katechetycznego i misyjnego, na długo przed powstaniem naszych Ewangelii kanonicznych istniały określone jednostki literackie służące różnym celom w pierwotnej gminie chrześcijańskiej. Właśnie te cele (kult, katecheza, działalność misyjna) determinowały głównie ich treść, z nieodłączną w takich wypadkach korekturą historii. Później, gdy doszło do redakcji naszych Ewangelii, ich anonimowi autorowie wykorzystali owe jednostki literackie, niewiele się troszcząc o stosunek ich treści do rzeczywistych zdarzeń czy nauk Chrystusa. Stąd sceptycyzm wiejący ze wszystkich opracowań zwolenników tej nowej metody jeśli chodzi o rekonstruk-

---

[14] Teoria „dwóch źródeł" w powstaniu Ewangelii kanonicznych polega na tym, że według jej zwolenników najstarszą jest Ewangelia Marka, obok której istniał jeszcze zbiór nauk Chrystusa (Logia) — dzisiaj zaginiony. Inne Ewangelie synoptyczne (Mateusz i Łukasz) zależne są od Marka oraz od owych Logiów. Powstanie czwartej Ewangelii opiera się na zupełnie innych podstawach.

cję historyczną nauk czy zdarzeń Chrystusa, poszczególnych czy zespołowych jak w wypadku Jego procesu.[15]

Nie ulega bowiem wątpliwości — w oparciu o *Dzieje Apostolskie* i *Listy św. Pawła* — że proces i Męka Chrystusa dla chrześcijaństwa pierwotnego były ośrodkowym punktem nauczania, jako że wiązały się ściśle z *mysterium paschale*. Toteż nic nie stoi na przeszkodzie, ażeby uznać, że jeszcze przed redakcją Ewangelii kanonicznych cykl procesu i Męki Chrystusa istniał w formie spisanej na użytek nauczania liturgicznego czy katechetycznego. W Ewangeliach kanonicznych nie trudno wyśledzić tzw. schemat procesowy, powtarzający się z pewnymi modyfikacjami we wszystkich czterech opisach (Mt., Mk, Łk., J.). Podobieństwa między nimi, i to zarówno w wyborze materiału, jak i w następstwie wydarzeń oraz w konkretnym wyrazie literackim można by wytłumaczyć zależnością od owego cyklu procesu i Męki, istniejącego w Kościele w formie spisanej przed redakcją naszych Ewangelii, a różnice pochodziłyby od samych autorów Ewangelii, którzy przecież byli bądź to bezpośrednimi świadkami opisywanych wydarzeń (Mt., J.), bądź też — jak Marek spisali katechezę naocznego świadka (Piotra). Opis Łukasza zajmuje pozycję odrębną. Ale nie możemy zapominać, że jemu przypadło zadanie spisania fragmentarycznych dziejów pierwotnego Kościoła (Dzieje Apostolskie) obejmujących lata 33—63 po Chr., a i pochodząca od niego Ewangelia ma znamiona pracy opartej na źródłach i to sięgających świadków opisywanych wydarzeń.[16]

Jak z powyższego wynika, każda z Ewangelii wnosi do procesu Chrystusa coś nowego, co należałoby skrzętnie zebrać przy ustalaniu choćby tylko prawdopodobnego przebiegu poszczególnych etapów procesu. Nie jest to żadna *blind harmonisation* (F. F. Bruce), ale oparta na słusznych założeniach rekonstrukcja wydarzeń w ich chronologicznym następstwie. Można oczywiście za punkt wyjścia wziąć jeden konkretny opis jako nić przewodnią uwzględniając kolejno szczegóły znane z innych Ewangelii: J. Blinzler np. wziął za punkt wyjścia Ewangelię Marka, P. Benoit, X. Léon-Dufour

---

15 Por. M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen[2] 1933; R. Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen[3] 1957; V. Taylor, *The formation of the Gospel tradition*, London 1933, s. 50—55.

16 Papieska Komisja Biblijna w Instrukcji z dnia 21 kwietnia 1964 odwołuje się m. in. do naocznego świadectwa autorów Ewangelii, a przeciwstawiając się zdecydowanie „rozpowszechnianiu licznych pism, w których kwestionuje się prawdziwość zdarzeń i słów zawartych w Ewangeliach" broni ich historyczności przeciw infiltracjom zasad metody historii form literackich. Por. A. kard. Bea, *La storicità dei vangeli sinottici*, w „La Civiltà Cattolica", 115 (1964), s. 417—436.

po rozróżnieniu w opisie Ewangelii dwóch schematów: Mt. + Mk = = Łk. + J. — oświadczyli się raczej za schematem Łukasza—Jana; ale inni dawali pierwszeństwo wyłącznie Łukaszowi odwołując się do odrębnego źródła, na którym oparł się on w tej części Ewangelii (J. B. Tyson).

Wszystkie te poglądy mieć trzeba na uwadze przy rekonstrukcji procesu Chrystusa, a wskazują one na pewną rozbieżność istniejącą nawet wśród egzegetów katolickich w ocenie danych poszczególnych Ewangelii w kwestiach raczej marginesowych. Nie znaczy to, aby można było w oparciu o jedną Ewangelię (czy rozróżnione w Ewangeliach schematy) okoliczności czasu i miejsca procesu ograniczać tylko do jednego opisu na niekorzyść innych. Tak np. idąc za schematem Łk. + J. — nocne posiedzenie Sanhedrynu (Mt. + Mk) uznawać za identyczne z tym, o którym mówi Łukasz. Tego rodzaju metoda nie wydaje się słuszna, bo opiera się na bardzo subiektywnie pojmowanych kryteriach literackich. Do jakich wyników metoda taka może doprowadzić, na to wskazują choćby tylko prace T. A. Burkilla i P. Wintera. [17] T. A. Burkill skreśla również nocne posiedzenie Sanhedrynu, a do absurdu metodę koniekturalnego wyboru tego, co w opisie Ewangelii jest pierwotne, od tego, co jest w nim elementem wtórnym lub redakcyjnym uzupełnieniem, doprowadził P. Winter. Jego krytyka literacka pozwoliła mu skreślić z procesu Chrystusa następujące epizody:

1. przesłuchanie przed Annaszem
2. nocne posiedzenie Sanhedrynu
3. naigrawanie się w pałacu arcykapłana
4. przesłuchanie przed Herodem Antypasem
5. epizod uwolnienia Barabasza przynajmniej w obecnej jego formie
6. życzliwą postawę Piłata
7. biczowanie przed wyrokiem i in. [18]

Oczywiście, że taka rekonstrukcja musi budzić sprzeciw każdego egzegety czy historyka. Słusznie J. Finegan podkreślił nawiązanie P. Wintera do poglądów W. Brandta, J. Wellhausena i M. Dibeliusa, którzy po prostu zaprzeczyli możliwości rekonstrukcji procesu Chrystusa w oparciu o Ewangelie, będące ich zdaniem, teologicznym refleksem wydarzeń interpretowanych w sensie wywyższenia Chrystusa i nieuchronnych w takich wypadkach korektur historii. [19]

---

[17] Por. T. A. Burkill, *The Trial of Jesus*, w „Vigiliae Christianae" 12 (1958), s. 1—18; P. Winter, *On the Trial of Jesus* („Studia Judaica, Forschungen zur Wissenschaft des Judentums"), Berlin 1961.

[18] Por. tamże, s. 136 ns.

[19] Por. J. Finegan, *A Quest for the history behind the Passion*, w „A Journal of Bible and Theology", 16 (1962), s. 102—104.

Na jeszcze jeden szczegół w związku z opisem procesu Chrystusa w Ewangeliach trzeba zwrócić uwagę. Zwolennicy *Formgeschichtliche Methode* rozwodzą się szeroko nad wpływem kultu na opisy ewangeliczne w okresie ustnego przekazywania treści Ewangelii, tj. jeszcze przed redakcją Ewangelii kanonicznych. Nie potrzeba wykazywać tu zależności ich poglądów od W. Brandta [20] i W. Bousseta [21]. Za programową pod tym względem należałoby uznać książkę G. Bertrama, *Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult* (Göttingen 1922). Rzecz charakterystyczna jednak, że żaden ze zwolenników *Formgeschichtliche Methode* nie wspomina o wpływie wręcz przeciwnym, tj. wydarzeń z życia Chrystusa czy Jego pouczeń, na treść i organizację kultu w pierwotnym chrześcijaństwie. A przecież dobrze z Dziejów Apostolskich i choćby z *Listów* Pawłowych wiemy, że rozwój kultu i związane z tym nauczanie odbywało się pod kierunkiem Apostołów lub ustanowionych przez nich zwierzchników gmin chrześcijańskich. W tej sytuacji niezmiernie trudno, jeśli nie wręcz niemożliwe, jest wyśledzić drogi rozwoju tradycji ewangelicznej w okresie od śmierci Chrystusa do powstania Ewangelii. Jedno na pewno powiedzieć można, że rozwojem tym kierowali Apostołowie w charakterze uprawomocnionych wysłanników Chrystusa, co tradycji tej zapewniało ciągłość i niezmienność.

Oprócz zagadnień krytyczno-literackich tak lansowanych przez zwolenników *Formgeschichtliche Methode* krytycy ostatnich lat ustawicznie wracali do kwestii kompetencji Sanhedrynu w czasach Chrystusa. Można śmiało powiedzieć, że od jej rozwiązania zależy cała rekonstrukcja historyczna procesu Chrystusa i jego przebieg. Z Ewangelii bowiem jasno wynika, że Sanhedryn jerozolimski nie miał prawa wykonywania wyroków śmierci, zastrzeżonego wyłącznie prokuratorowi rzymskiemu, co z konieczności powodowało badanie podstaw oskarżenia, w celu zatwierdzenia lub ewentualnego uchylenia wydanego już wyroku. Właśnie ze względu na jasno wskazany przez ewangelię przebieg wydarzeń, niektórzy egzegeci (J. M. Vosté, J. Blinzler) mówią wprost o podwójnym procesie Chrystusa: religijnym — przed Sanhedrynem oraz politycznym — przed prokuratorem rzymskim. Nie ma jednak racji do rozróżniania podwójnego procesu: Chrystus skazany został na śmierć przez Sanhedryn jerozolimski jako uważający się za Mesjasza-Syna Bożego i wyrok ten z charakterystycznym przesunięciem punktu ciężkości

---

20 Por. W. Brandt, *Die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christentums auf Grund einer Kritik der Berichte über das Leiden und die Auferstehung Jesu*, Leipzig 1893.

21 Por. W. Bousset, *Kyrios Chrystos*, Göttingen³ 1926.

na polityczną stronę zagadnienia w myśl panujących naówczas poglądów, miał zatwierdzić prokurator rzymski. To przesunięcie podstawy oskarżenia z terenu religijnego na wyłącznie polityczny jest historycznie w pełni uzasadnione, ale podstawy tej zasadniczo nie zmienia; zmusiło tylko Piłata do pilnego rozważania konsekwencji uchylenia takiego wyroku. Inaczej mógłby on, jak to uczynił w dwadzieścia lat później prokonsul Achai J. A. Gallio, uchylić się od rozpatrywania całej sprawy: „Gdyby chodziło o jakieś bezprawie albo jakiś czyn występny, o, Żydzi — mówił prokonsul do Żydów korynckich — należycie zająłbym się wami. Ale skoro spieracie się o słowa, nazwy i prawo wasze, sami tego pilnujcie: ja sędzią tych rzeczy być nie chcę" (Dz. Ap. 18, 14—15).

A do tego Sanhedryn jerozolimski nie mógł dopuścić w żaden sposób. Pojęcie „M e s j a s z" było za czasów Chrystusa pojęciem zarówno religijnym jak i politycznym. Przedstawiciela Rzymu interesować mogło wyłącznie to drugie: stąd ponowne (ranne) posiedzenie Sanhedrynu i uzasadnienie wyroku racjami wyłącznie politycznymi.

Wiadomo, jakie wnioski z takiego stanu rzeczy wysnuł pod koniec XIX-go wieku wybitny prawnik florencki G. Rosadi, którego dzieło pt. *Il processo di Gesù* było tłumaczone na wiele języków i liczyło kilkanaście wydań. Zaprzeczył on po prostu kompetencji Sanhedrynowi w sprawach gardłowych, a wydany przezeń wyrok uważał za mord religijny upozorowany względami sprawiedliwości. Krańcowo przeciwne stanowisko zajął prawnik paryski J. Juster, z pochodzenia Żyd rumuński, który w dziele pt. *Les Juifs dans l'empire romain* (Paris 1914), odpowiedzialność za proces i śmierć Chrystusa złożył wyłącznie na trybunał rzymski.

Pogląd J. Justera, może dlatego że był wyrażony w książce wydanej w roku wybuchu pierwszej wojny światowej, przez długi czas pozostał niezauważony. Od chwili jednak gdy powołał się nań H. Lietzmann w cytowanych już rozprawach, nabrał szczególnego rozgłosu i często się do niego odwoływano. Również P. Winter oparł się na nim bezpośrednio w usiłowaniu ograniczenia postępowania przed trybunałem żydowskim (zachowującym, jego zdaniem, pełną swą kompetencję nawet za rządów prokuratorów rzymskich) do kroków wstępno-informacyjnych. Właściwy proces — mówi Winter — prowadził jedynie prokurator rzymski, a śmierć przez ukrzyżowanie nieznana jest kodeksowi żydowskiemu. Podobnego zdania bronił E. Bickermann, który jednak uznawał historyczność opisu Marka, co dotyczy postępowania przed Sanhedrynem, chociaż godził się na to, że Sanhedryn wyroku nie wydawał ograniczając się do ogólnej *déclaration de*

culpabilité.[22] Jest godne zaznaczenia, że T. A. Burkill, do którego tak często odwołuje się P. Winter, inaczej pojmuje kompetencję Sanhedrynu i proces Chrystusa przed tym najwyższym trybunałem żydowskim. Wbrew P. Winterowi i wielu innym krytykom jest on np. zdania, że żołnierze rzymscy w aresztowaniu Chrystusa żadnego udziału nie brali, a proces prowadzony był głównie przez saduceuszów w oparciu o mesjański (królewski) charakter nauki i działalność Chrystusa.

Znaczna większość egzegetów, prawników i historyków w ogóle w rekonstrukcji procesu Chrystusa opiera się na poglądzie, uzasadnionym względami zarówno prawno-historycznymi jak i egzegetycznymi, że Sanhedryn miał prawo sądzić sprawy nawet gardłowe oraz wydawać wyroki śmierci, ale ich wykonanie uzależnione było od potwierdzenia prokuratora rzymskiego. Stwierdza to Ewangelia Jana cytując słowa sanhedrytów, na wezwanie Piłata: „Weźcie go i osądźcie według prawa waszego" odpowiadających: „Nam nie wolno nikogo zabijać" (J. 18, 31). Prokurator dopiero wówczas zrozumiał, że chodzi o sprawę gardłową, co pociągało za sobą przewód zwany *recognitio causae*, czyniący wrażenie ponownego procesu. Właściwie jednak chodziło o zbadanie podstaw oskarżenia, prawnej strony przewodu i słuszności wymierzonej kary. Za takim rozwiązaniem w procesie Chrystusa oświadczało się wielu wybitnych historyków czy prawników: J. Marquardt[23], Th. Mommsen[24], F. Doerr[25], R. v. Mayr[26], do których odwoływali się egzegeci: M.—J. Vosté[27], P. Benoit[28], J. Blinzler[29] i in. I trudno takiemu stanowisku nie przyznać racji, jeśli się zwróci uwagę, że opiera się ono na niektórych tekstach poza-biblijnych stwierdzających, że *ius gladii* od początku rządów prokuratorów rzymskich w Palestynie (rok 6 po Chr.) należało do Rzymian, z uznaniem pełnej kompetencji Sanhedrynu w zakresie spraw religijnych oraz innych, za które nie przewidywano kary śmierci.

---

22. Por. E. Bickermann, *Utilitas crucis. Observations sur les récits du procès de Jésus dans les Evangiles canoniques*, w „Revue d'histoire des Religions", 112 (1935), s. 169—241.

23 Por. *Römische Staatsverwaltung*, Leipzig² 1881, 1, s. 536 i 557.

24 Por. *Römisches Strafrecht*, Leipzig 1899, s. 240; *Die Pilatus-Akten*, w „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft", 3 (1902), s. 198—205.

25 Por. *Der Prozess Jesu*, s. 47—49.

26 Por. *Der Prozess Jesu*, s. 305.

27 Por. *De Passione et Morte Jesu Christi*, Romae-Parisiis 1937, s. 131—136.

28 Por. *Le procès de Jésus*, w „Exégèse et Théologie", Paris 1961, 1, s. 277—279.

29 Por. *Der Prozess Jesu. Das jüdische und das römische Gerichtsverfahren gegen Jesus Christus auf Grund der ältesten Zeugnisse dargestellt und beurteilt*, Regensburg³ 1960, s. 163—174.

W czasach kiedy J. Marquardt i Th. Mommsen ogłaszali swe dzieła, nieznane były pewne papirusy jurystyczne, dotyczące administracji Rzymian w zarządzanych przez nich prowincjach. Opublikowanie ich potwierdziło tylko znane już dawniej rozwiązanie o konieczności zatwierdzania wyroków śmierci wydanych przez trybunały lokalne przez namiestnika prowincji. Omawiane papirusy odnoszą się do prefekta Egiptu, ale wolno sądzić, że i w innych prowincjach nie było inaczej.[30]

W ten sposób oparta na Ewangeliach rekonstrukcja procesu Chrystusa zyskuje potwierdzenie i w dokumentach pozabiblijnych. Niezaprzeczalną zasługą J. Blinzlera (którego dzieło wydawane było już trzykrotnie: 1951, 1955, 1960) pozostanie, że umiał to wykazać *sine ira et studio* w oparciu o bogatą dokumentację historyczno-egzegetyczną i z wykorzystaniem wszelkiej dostępnej literatury, niezależnie od zarzutów, jakich mu nię oszczędzono w zakresie krytyki literackiej Ewangelii i pewnych rozwiązań dyskusyjnych, co do których zająć by należało odmienne stanowisko. Dotyczy to m. in. podstawy wyroku czyli pojęcia bluźnierstwa, za które skazano Chrystusa na śmierć, charakteru prawnego postępowania przed Piłatem, wielu zagadnień topograficznych czy chronologicznych itd. W trzecim wydaniu J. Blinzler zmienił bez o-trzeby zdanie co do miejsca rannego posiedzenia Sanhedrynu, które równie dobrze mogło się odbyć w pałacu arcykapłańskim. Nieuzasadnionym również wydaje się jego pogląd na proces karny w Misznie,[31] której przepisy nie obowiązywały rzekomo w czasach Chrystusa. Jest to ujęcie skrajne, bo przecież wiele z przekazywanych ustnie przepisów Miszny tylko na tle nie zburzonej jeszcze Jerozolimy i istniejącej świątyni zrozumieć można. Należałoby raczej stwierdzić, że Miszna zawiera przepisy z różnych epok i niektóre z nich obowiązywały na długo przed pisemną redakcją tego dzieła w wieku II-gim po Chr.

Słusznie Blinzler już na wstępie swojego dzieła zastrzega się przed jakimkolwiek posądzaniem go o *parti pris* w przypisywaniu głównej winy za śmierć Chrystusa Sanhedrynowi jerozolimskiemu.

---

30 Por. L. Mitteis, *Grundzüge und Chrestomatie der Papyruskunde. Juristischer Teil*, Leipzig—Berlin 1912, 1, s. 1—22; 2, s. 1—55; B. Helbing, *Auswahl aus griechischen Papyri*, Berlin 1912, s. 83—88.

31 Miszną nazywamy najdawniejszą kompilację tradycyjnego prawa żydowskiego powstałą pod koniec II wieku po Chr. Przepisy jej dzięki przekazowi ustnemu — nazwa Miszna pochodzi od czasownika *szana*, ze znaczeniem *„powtarzać"*, tj. przekazywać ustnie naukę dawnych mistrzów na określone tematy — sięgają w czasy bardzo odległe, w każdym razie w okres przedchrześcijański. Ostateczna już piśmienna redakcja Miszny jest dziełem Judy ha-Nasi, żyjącego w latach 136—217 po Chr. Por. Ks. E. Dąbrowski, *Nowy Testament na tle epoki*, Poznań 1958, 2, s. 22—26.

Na to wskazują po prostu Ewangelie, których w żaden sposób nie da się wyjaśnić przerzucając całą odpowiedzialność na Piłata Poncjusza. Nie znaczy to, aby naród żydowski jako taki odpowiedzialnością tą był obciążony dla celów z nauką nie mających nic wspólnego. Zwłaszcza dzisiaj w dobie ekumenizmu godzimy się na zdanie wybitnego autora żydowskiego i znawcy przedmiotu, a zmarłego niedawno J. Klausnera, który nakreśliwszy z rzadkim obiektywizmem proces Chrystusa zaznaczył w zakończeniu, że tak jak za śmierć Sokratesa nie mogą być odpowiedzialni wszyscy Grecy, podobnie trudno za wyrok Sanhedrynu obarczać odpowiedzialnością cały naród żydowski.[32]

Ks. Eugeniusz Dąbrowski

[32] Por. J. Klausner, *Jesus von Nazareth*, Berlin 1930, s. 474—476; *Jesus Christus*, w „Encyklopaedia Judaica", 9, s. 67.

VINCENT O'KEEFE, SJ

O WŁAŚCIWE ROZUMIENIE EWANGELII

SŁUSZNA sprawa może tyleż ucierpieć od przyjaciół co od nieprzyjaciół. * Ewangelie poddawano różnym zabiegom naciągania i naginania — szczególnie w apologetyce — aby te jedyne w swoim rodzaju dokumenty wcisnąć w kategorie i wstawić w role, które nie były ich przeznaczeniem. Zastosowanie do Ewangelii nowoczesnego naukowego pojęcia historii może, rzecz jasna, skrzywić właściwą im perspektywę. Niekończące się przesadne dyskusje w sprawie autorstwa mogą spowodować zaniedbanie innej problematyki: natury, treści i form literackich Ewangelii, jak również procesu ich formacji i redakcji. Niektóre metody ogniskowały się wokół bezkrytycznego i naiwnego akceptowania świadectwa wczesnych pisarzy kościelnych na temat Ewangelii. Inne ucierpiały przez ciasne i niedoskonałe pojęcie inspiracji biblijnej. Źródłem trudności i nieporozumień mogą być nawet „Żywoty Chrystusa", które tak wspaniale się przyczyniły do lepszego zrozumienia Chrystusa przez nas. Mogą one stwarzać fałszywe wyobrażenie, że Ewangelie dostarczają dokładnego, dzień po dniu sprawozdania z całej działalności Chrystusa ze szczegółową i bezbłędną chronologią oraz topografią. Czytelnik może nabrać przekonania, że właśnie to ma przede wszystkim znaleźć w Ewangeliach, a napotykając trudności, uzna to za słaby punkt Ewangelii, z którym trzeba się uporać. Jawnym niebezpieczeństwem jest narzucanie Ewangeliom pewnej mentalności i autorskiego celu,

* Artykuł ten ukazał się w „The Catholic Bibilcal Quarterly", t. XXI, 1959. Przedrukowany został w zbiorze *Faith, Reason and the Gospels*, wyd. John H. Heaney, TJ., Westminster (Maryland) 1963. Artykuł niniejszy, jak i zamieszczony powyżej artykuł Davida Stanleya *Ewangelia jako historia zbawienia*, został opublikowany przed wydaniem przez Papieską Komisję Biblijną Instrukcji z dnia 21. IV. 1964. Z tego względu zamieszczamy poniżej w przekładzie obszerne fragmenty tej Instrukcji (wg oficjalnego tekstu w „L'Osservatore Romano" z 14. V. 1964) dotyczące problematyki metody *Formgeschichte* czyli „historii form literackich" w egzegezie biblijnej. Ponadto komentarz do tejże instrukcji opublikowany w tygodniku jezuitów „America" zamieszczamy w dziale „Zdarzeń".

które wcale nie muszą się w nich znajdować. Cały świat głębi kryje się w pozornie prostym stwierdzeniu ojca Lagrange:

„Porzuciłem całkowicie zamiar przedstawienia życia Jezusa według dotychczasowej praktyki, pozostawiając natomiast Ewangeliom swobodę, by przemawiały same za siebie. Są one nieadekwatne jako historyczne dokumenty do napisania historii Jezusa tak, jak nowoczesny autor pisze życiorys Cezara Augusta czy kardynała Richelieu; lecz mają taką wartość jako odbicie Jezusowego życia i nauczania, tak wielka jest ich szczerość i piękno, że w obliczu tych natchnionych słów zniechęcamy się do jakiejkolwiek innej próby odtworzenia życia Chrystusa. Same Ewangelie są jedyną biografią Jezusa Chrystusa, jaka może być napisana. Nam nie pozostaje nic innego, jak zrozumieć je tak dobrze, jak tylko potrafimy". [1]

Czasy dzisiejsze sprzyjają temu zamiarowi. Metody badań literackich dokonały olbrzymiego skoku naprzód, wzrosła nasza wiedza o środowisku ewangelicznym, dużo wniosła archeologia, mamy solidniejsze pojęcie o historii i metodzie historycznej, a nasze zrozumienie inspiracji biblijnej bardzo się pogłębiło. [2] Mamy dobre warunki, by zastosować się do mądrej rady *Naśladowania Chrystusa*: „Wszelkie Pismo święte należy czytać w tym duchu, w jakim zostało napisane".

Poniższe uwagi to garść refleksji o formowaniu się tradycji ewangelicznej i procesach redakcyjnych, jakie złożyły się na powstanie naszych kanonicznych Ewangelii. Te linie badań mogą nas bardzo przybliżyć do ducha, w jakim te dokumenty zostały napisane a przez to do zrozumienia ich natury, celu i intencji. Oznacza to w istocie zastosowanie do Ewangelii metody historycznej z jej różnorodnymi środkami pomocniczymi. Mamy tu przed sobą chrześcijańskie dokumenty, stwierdzające z naciskiem surową rzeczywistość życia, śmierci i zmartwychwstania Jezusa oraz afirmujące wejście Boga w naszą historię w tych wydarzeniach. Tak więc Ewangelie są dokumentami zarówno historycznymi jak chrystologicznymi i jedyna zadowalająca ich intepretacja musi być równocześnie historyczna i chrystologiczna. Zacząć jednak trzeba od interpretacji historycznej, ponieważ tekst ewangeliczny, jaki mamy w ręku, to tekst pomyślany i napisany przez człowieka z pierwszego wieku i w tym aspekcie musimy go badać. To obejmuje studium tekstów ewangelicznych, ich źródeł, zasad krytyki

---

1 Przekład angielski pt. *The Gospel of Jesus Christ*, I, London 1938.

2 Por. J. Dupont, *A propos du nouvel Enchiridion Biblicum*, w „Revue Biblique", t. LXII (1955), s. 414—419.

literackiej i historycznej oraz prześledzenie struktury tradycji ewangelicznej.

Nie można zabrać się serio do tej pracy, póki się nie nabierze rozsądnego przekonania, że tekst Nowego Testamentu nie uległ poważnym zniekształceniom na przestrzeni wieków, które go nam przekazały. To zadanie krytyki tekstu, która ma na celu wybrać, co z zasobu dostępnych dziś rękopisów wydaje się najbardziej zbliżone do oryginalnego brzmienia. Jako źródła służą tu papirusy, uncjalne i minuskułowe rękopisy, lekcjonarze, cytaty patrystyczne i starożytne przekłady. Szczególną wagę ma klasyfikcja rękopisów w grupy „tekstów typowych", co ukazuje rolę wielkich Kościołów wczesnochrześcijańskich w formowaniu się tekstu. Zamierzone warianty mogą wskazać na postawę wczesnego Kościoła wobec tekstu ewangelicznego. Krytyka tekstu, choć nadal podejmuje intensywne wysiłki, by wydobyć na światło tekst możliwie najdoskonalszy, już i dziś daje nam do dyspozycji tekst, do którego możemy mieć zaufanie.

Założywszy, że mamy w ręku wersję godną zaufania, przechodzimy z niższego na wyższy szczebel krytycyzmu, a przede wszystkim w dziedzinę krytyki źródłowej, która stara się ustalić, jakie dokumenty mogły być bezpośrednim źródłem dla naszych spisanych Ewangelii. Przy lekturze uderza nas podobieństwo trzech pierwszych Ewangelii w materiale, porządku, w jakim relacjonują zdarzenia i wypowiedzi, a nawet w użytych zwrotach. Jeszcze bardziej się to uwydatnia, gdy porównujemy trzy pierwsze z czwartą Ewangelią. Ta ostatnia zawiera niewiele materiału wspólnego z trzema poprzednimi, a całkowicie różni się w strukturze i chronologii. Ale obok podobieństw istnieją w trzech pierwszych Ewangeliach uderzające różnice. Będzie to albo materiał zamieszczony u tylko jednego ewangelisty, albo różnice w obrębie materiałów wspólnych im wszystkim. Na tym polega dobrze znany „fakt synoptyczny", z którego wyłonił się synoptyczny problem. Nie istnieje definitywne rozstrzygnięcie dla tej *concordia discors*, ale próby rozwiązań rzucają wiele światła na proces formowania się Ewangelii, a więc przyczyniają się do lepszego ich zrozumienia.

Problem synoptyczny, to nie subtelna ekwilibrystyka literacka, w której lubuje się garść krytyków. Pewien stopień oswojenia się z nim jest niezbędny dla właściwego rozumienia Ewangelii, ponieważ badanie tego problemu oraz jego rozwiązań dostarczy nam koniecznego wglądu w metody, wysiłki i intencje pisarzy ewangelicznych. Nawet przelotne zaznajomienie się z tą problematyką uniemożliwi naiwne pojmowanie Ewangelii jako pewnego rodzaju fotograficznej odbitki z życia Chrystusa.

A gruntowne i poważne studium różnic w synoptycznych Ewangeliach oswobodzi je od fałszywego schematu, w który mogą być wciśnięte przy bezkrytycznym i nawykowym czytaniu. Mateusz zebrał pouczenia Chrystusa w pięć długich przemówień, podczas gdy Łukasz zachował te materiały w krótszych odcinkach, które często mają u niego wyraźną historyczną oprawę. Rozdział zawierający przypowieści, wspólny wszystkim trzem ewangelistom, ma siedem przypowieści u Mateusza, trzy u Marka i jedną u Łukasza. Mateusz i Marek umieszczają odrzucenie Jezusa przez Nazaret na końcu Jego nauczania galilejskiego, a Łukasz na początku. U Mateusza „Ojcze Nasz" zawiera siedem próśb, a u Łukasza pięć. Są tu w tekście zaskakujące rozbieżności. Marek i Łukasz mówią o jednym opętanym w Gadarze, jednym ślepym w Jerychu, jednym jucznym zwierzęciu przy wjeździe do Jerozolimy. We wszystkich tych wypadkach Mateusz liczbę podwaja. Istnieją różnice w wyjaśnianiu przypowieści, w opisach cudów, w genealogiach. Kolejne kuszenia występują u Mateusza i Łukasza w odmiennym porządku. Słowa Chrystusa różnią się niekiedy tak znacznie u Mateusza i Łukasza, że zmienia się ich znaczenie. W opowiadaniach o Zmartwychwstaniu także występują pewne różnice. Z tego wszystkiego wyłania się fakt, że Ewangelie swobodnie traktują porządek zdarzeń, sposób ich przedstawienia, a nawet samo zredagowanie słów Chrystusowych, co dowodzi, że ich autorzy nie czuli się zobowiązani do powtarzania jakiejś definitywnej formuły. Istnieje wszelkie prawdopodobieństwo, że swoboda, jaką się pod tym względem cieszyli autorzy ewangeliczni, odzwierciedla tę, z jakiej korzystali od początku głosiciele Dobrej Nowiny gminom chrześcijańskim.

Proponowano różne rozwiązania problemu synoptycznego, niezadowalające każde z osobna, ale zawierające w sobie jakąś część prawdy i użyteczne w pracy nad rozstrzygnięciem doskonalszym. Prawdopodobna jest wspólna tradycja ustna, niezależnie i w rozmaity sposób spisana przez trzech ewangelistów, ale nie wystarcza sama przez się na wytłumaczenie licznych i uderzających podobieństw w szczegółach, w użytych zwrotach i w porządku perykop. Tradycja pisana lepiej by tłumaczyła te zbieżności, ale orzekać, że ewangeliści korzystali z niej równolegle lecz niezależnie od siebie, to zostawiać bez wyjaśnienia fakt, że zarówno te zbieżności jak i różnice wskazują, iż autorzy znali wzajemnie swoje teksty, naśladowali lub korygowali jeden drugiego. A więc, jak się zdaje, musimy przyjąć jakąś zależność wzajemną, i tu możemy podzielić proponowane rozwiązania na dwie tendencje: zmodyfikowaną teorię dwóch źródeł (Ewangelia Marka i „Q" w takiej czy innej

formie byłyby źródłami synoptyków), oraz jakiś wariant tendencji Vaganaya, według której potrójna tradycja wypływałaby z greckiego przekładu aramajskiego tekstu Mateusza.

Mimo istotnych różnic w proponowanych rozwiązaniach, osiągnięto w pewnych dziedzinach zgodną opinię, bardzo pomocną do właściwego zrozumienia Ewangelii. Marek to najwcześniejsza z kanonicznych Ewangelii. Mateusz i Łukasz są niezależni od siebie, lecz w pewnej mierze korzystali z Marka. Bez względu na to, jaki związek stwierdzi się między kanoniczną Ewangelią Mateusza, a jej pierwotną wersją aramajską, Ewangelia kanoniczna nie jest po prostu przekładem Ewangelii aramajskiej i zawdzięczamy ją greckiemu redaktorowi. Tradycję ustną uznano za czynnik, który oddziałał na wszystkie fazy kształtowania się naszych spisanych Ewangelii. Jest to szczęśliwa przeciwwaga zbyt „literackich" tendencji w niektórych teoriach. Ustalenie bazy synoptycznej tradycji nie jest kwestią ani tradycji wyłącznie ustnej ani też w pełni zafiksowanego dokumentu. Mamy raczej do czynienia z wzrastaniem dokumentu w środowisku, w którym nadal jeszcze górowała tradycja ustna. Synoptyczne teksty wskazują, że ewangeliści posługiwali się dokumentacją tego rodzaju w różnych stadiach jej ewolucji. To pomaga w uwydatnieniu roli ustnej tradycji w środowisku, które wydało Ewangelie. Spisanie ich okazuje się zasadniczym etapem w nurcie tradycji, częściowo ustnej, częściowo spisywanej, który poprzedził kanoniczne Ewangelie, towarzyszył im i nie znikł po ich zredagowaniu.

Dociekania synoptyczne umożliwiają nam również bardziej realistyczną ocenę starożytnych świadectw zewnętrznych. Rzetelna metoda krytyki literackiej, biorąca za punkt wyjścia stan obecny ewangelicznego tekstu, nie pozwala na pełną aprobatę świadectw pisarzy z drugiego stulecia o Mateuszu i Marku. Pisarze ci interesowali się przede wszystkim szerszym zagadnieniem powiązania Ewangelii ze świadectwem apostolskim, a nie drobiazgową krytyką literacką. W tej perspektywie cały proces formowania się Ewangelii zredukował się tak, że dzieło ostateczne wiąże się wprost ze swym źródłem czy inspiratorem z pominięciem pośrednich stadiów. Stąd bezkrytyczne przyjmowanie ich świadectwa byłoby brakiem realizmu. [3]

W myśl tradycji przekazanej przez Papiasza, przedstawia się często Marka jako spisującego po prostu ustną katechezę Piotra, prawie tak jakby był uczniem notującym słowo w słowo jego wspomnienia. Lecz analiza Ewangelii Marka ukazuje różnorodność

[3] Por. J. Schmid, *Neue Synoptiker-Literatur*, TR, t. LII (1956), s. 50—62; F. J. Mc Cool, *Revival of Synoptic Source-Criticism*, TS, t. XVII (1956), s. 459—493.

zawartego w niej materiału. Są w niej perykopy (np. 1 16—20), które wedle wszelkiego prawdopodobieństwa sięgają wstecz aż do wspomnień Piotra. Lecz poza elementami, które dają się powiązać ze świadectwem Piotrowym, znajdujemy tam pouczenia i przypowieści nie będące odbiciem osobistych reminiscencji Piotra lecz wspólnej tradycji pierwotnego Kościoła. Są również podsumowujące stwierdzenia, które grają doniosłą rolę w strukturze tej Ewangelii. Mogą one mieć swoje źródło w tradycji, lecz wydają się przykrojone pr ez Marka dla potrzeb jego bezpośredniego zadania. Znajdziemy w Marku stop tradycji Piotrowej z materiałem zebranym z innych autentycznych źródeł, nie tylko ze świadectw jednostek lecz z życia kultury żyjącego Kościoła. [4]

Oto co miało bardzo doniosły wpływ na kompozycję Ewangelii: „Jak w ciemnym zwierciadle ujrzeć możemy ewangelistę przy pracy, a za nim na drugim planie wielu innych, którym zawdzięcza on pomoc. Nie był on bynajmniej wyposażony tylko w notatnik i dokładną pamięć. Rozciągała się za nim działalność nauczająca żywego Kościoła. Brał w niej udział i czerpał z niej. Możemy powiedzieć więcej: nauczanie wspiera się na refleksji, a refleksja na świadectwie. Poprzednicy Marka byli nie tylko nauczycielami, ale kaznodziejami i ewangelistami, ludźmi, którzy otrzymali, przemyśleli i głosili dobrą nowinę o Królestwie Bożym. Jego Ewangelia jest czymś daleko więcej niż prywatnym przedsięwzięciem; jest wytworem życia Kościoła natchnionego przez Ducha Bożego". [5]

Zdaniem C. H. Dodda Marek przejął z tradycji trojaki materiał: 1) oddzielne, niezależne od siebie perykopy, 2) większe zespoły różnego rodzaju: opowiadania ciągłe, perykopy pierwotnie niezależne, ale nawleczone na nić jednego *itinerarium,* perykopy związane jednością tematyczną, 3) tradycyjny zarys całości, którego fragmenty zachowały się w obecnym kształcie Ewangelii. Tak więc ewangelista przedstawia się tu nam raczej jak redaktor opracowujący wcześniejsze materiały niż jak stenograf sądowy. [6]

Ewangelia Marka jawi się jako ważna oddzielna całość w znacznie szerszym strumieniu tradycji opowiadającej o tych samych zdarzeniach. Bez względu na to, jak spróbujemy rozwiązać problem synoptyczny, wyróżnić możemy w naszych Ewangeliach zwarte partie materiału świadczące o wcześniejszej tradycji ewangelicznej. Możemy te partie porównywać i z tych zestawień wnioskować o charakterze tradycji wyprzedzającej w czasie spisanie Ewangelii.

---

[4] V. Taylor, *The Gospel according to St. Mark,* London 1955, s. 88—89.

[5] Tamże, s. 103—104.

[6] C. H. Dodd, *The Framework of the Gospel Narrative,* w „New Testament Studies", Manchester 1953, s. 1—11.

FORMGESCHICHTE

Próby wykrycia i zbadania najpierwotniejszej tradycji podjęła przede wszystkim szkoła *Formgeschichte*. Metoda ta nie ma zastąpić krytyki literackiej i historycznej, ani wyprzeć wszelkich innych metod. Lecz na pewno przyczynić się ona może do lepszego zrozumienia narodzin i rozwoju tradycji ewangelicznej a stąd i samych Ewangelii — byleby jej zasięg i granice zostały jasno wyznaczone. Cele „krytyki form" dobrze określił Dibelius:

„Metoda *Formgeschichte* ma cel dwojaki. Naprzód stara się drogą rekonstrukcji i analizy wyjaśnić początki tradycji o Jezusie i tą drogą wniknąć w okres poprzedzający utrwalenie na piśmie naszych Ewangelii a także ich spisanych źródeł. Ale ma i cel dalszy. Usiłuje wyświetlić, w jakim kierunku szła i na co kładła nacisk tradycja najwcześniejsza. Musimy ukazać, jaki cel przyświecał pierwszym Kościołom w powtarzaniu opowieści o Jezusie, w przekazywaniu ich z ust do ust w formie oddzielnych opowiadań, lub przepisywaniu ich z papirusa na papirus. W ten sam sposób musimy przebadać wypowiedzi Jezusa i zapytać, z jaką intencją te Kościoły zbierały je, uczyły się ich na pamięć i zapisywały je". [7]

Nie podejmiemy tu szczegółowego opisu powyższej metody. Poprzestać musimy na paru uwagach dotyczących pewnych momentów pomocnych w zrozumieniu Ewangelii.

Punkt wyjścia dla szkoły „krytyki form" stanowi odkrycie o charakterze literackim: perykopy ewangeliczne należą do określonych gatunków literackich, mają charakterystyczne formy. Ewangelie to nie narracja jednolita oddająca istotne następstwo zdarzeń, ale zespół fragmentów sztucznie połączonych. Większość formuł łączących mówi o czasie i stwarza wrażenie chronologicznego następstwa epizodów, ale jest to wrażenie złudne. Po prostu mamy tu do czynienia z zabiegami redakcyjnymi, a więc musimy poszczególne fragmenty badać oddzielnie.

Mimo pewnych doniosłych zastrzeżeń wiele w tym punkcie wyjścia możemy uznać za słuszne. Jasne jest, że liczne epizody ewangeliczne składają się z drobnych całości, które łatwo wyizolować. Liturgiczny obyczaj w czytaniu Ewangelii może tu służyć za przykład. Niedzielna Ewangelia to fragment łatwo dający się oddzielić i zrozumiały bez szerszego kontekstu. Jeśli perykopa ewangeliczna może być łatwo wydzielona i odczytywana samoistnie, zdaje się to wskazywać, że takie było jej pierwotne przezna-

---

[7] *From tradition to Gospel*, London 1934.

czenie i że tak właśnie ją przedstawiano, zanim ją włączono w narrację ciągłą.

Pewne elementy w problematyce i dociekaniach synoptycznych wskazują w tym właśnie kierunku. Stwierdzamy, że w Ewangeliach synoptycznych epizody bywają różnie umieszczone, nieraz w odwrotnym porządku. Jeśli idzie o szczegóły, Ewangelie te dają nam trzy odmienne układy tradycji o Jezusie. Porówanie ich zaś z Ewangelią Jana ujawnia rozbieżność nie tylko w poszczególnych epizodach, ale w całokształcie kompozycji. W synoptycznych Ewangeliach jest tylko jedna Pascha i odnosimy wrażenie, że Jezus nauczał tylko przez kilka miesięcy. U Jana są trzy Paschy, a z tego wynika, że działalność publiczna trwała co najmniej dwa i pół roku. Tego rodzaju komponowanie i przesuwanie ewangelicznego materiału wskazuje, że autorów nie wiązała na tym punkcie tradycja, z której czerpali oddzielne opisy i łączyli je z sobą w sposób, jaki najlepiej służył ich celowi.

Zdania wiążące splatają epizody topograficznie i chronologicznie, ale te literackie zabiegi nie powinny nas wprowadzać w błąd. Często są to wzmianki bardzo mgliste, którym nie można nadawać ścisłego, literalnego znaczenia: „wtedy", „odtąd", „i stało się, gdy", „natenczas", „w owe dni", a nawet proste *kai* dla połączenia dwóch epizodów. Brać te wskazówki literalnie, to wplątać się w trudności nie do rozwikłania. I tak u Marka (1 21) Jezus właśnie wezwał Piotra i Andrzeja zarzucających sieci w morze „i weszli do Kafarnaum. A wszedłszy niebawem w szabat do synagogi..." Tekst wzięty literalnie wskazywałby, że pracowali oni w szabat. Tą drogą moglibyśmy też dojść do bardzo dziwnego rezultatu: pomieścić całą działalność publiczną Chrystusa w kilku tygodniach.

Istnieją oczywiście partie opowiadania, gdzie związek między perykopami odpowiada ściśle okolicznościom, odzwierciedlając faktyczny przebieg wydarzeń, jak u Marka 1 21—35, gdzie widzimy, jak Jezus naucza w synagodze, uwalnia tam opętanego od diabła, potem idzie do domu Piotra, gdzie uzdrawia jego świekrę i przyjmuje wieczorem chorych i opętanych, cisnących się do drzwi, a nazajutrz rano wymyka się natarczywemu tłumowi. Taki ciąg faktów przekazała, jak się zdaje, tradycja i uszanował go ewangelista.

Ale w wielu innych epizodach nie ma żadnych ścisłych powiązań. Zaraz po dniu w Kafarnaum Marek opowiada uzdrowienie trędowatego (1 40—45). Na pierwszy rzut oka wydaje się, jakby to się zdarzyło przy wyjściu Jezusa z miasta, nazajutrz po szabacie. Ale Mateusz i Łukasz przedstawiają to inaczej, a u Marka

przejście między obu epizodami jest tak ogólnikowe, że nie przesądza o ich związku. „I przyszedł do niego trędowaty..." Nic nie wskazuje, gdzie ani kiedy, i być może Marek sam tego nie wiedział.

Krótko mówiąc wszystko podsuwa nam wniosek, że niektóre opowiadania doszły do ewangelistów w określonej oprawie miejsca i czasu, natomiast inne utraciły ją albo nigdy nie miały. Te ostatnie powtarzano bez kontekstu, wyłącznie dla nauki w nich zawartej, która jedynie miała znaczenie. W tym wypadku ewangeliści umieszczają i porządkują te epizody, jak najlepiej potrafią, czasem według logicznego planu — jak u Mateusza, który grupuje w większe całości przemówienia i cuda — czasem nieco przypadkowo łącząc je zdaniami wiążącymi lub krótką rekapitulacją, która wypełnia lukę i zapewnia opowiadaniu ciągłość, jak np. u Mateusza 4 23—25.

O. Benoît przyznaje liczne cechy dodatnie koncepcji literackiej, będącej założeniem *Formgeschichte*. Już św. Augustyn nie wahał się podawać w wątpliwość ścisłej dokładności owej kompozycji zewnętrznej, w którą ewangeliści ujmowali swoje wspomnienia. Podstawowy argument opiera się na faktach i nie jest w sprzeczności z pojęciem inspiracji właściwie rozumianej. [8]

Pomijając tu liczne błędy zwłaszcza wczesnego okresu *Formgeschichte*, jeśli chodzi o klasyfikację form, porównywanie ich z podobnymi w innych literaturach, twórczą aktywność społeczności pierwotnej i historyczną ocenę różnych form, zwrócimy uwagę na pewne aspekty tych badań szczególnie doniosłe dla naszego rozumienia Ewangelii i ducha, w jakim zostały napisane.

Formgeschichte słusznie koncentruje się wokół tradycji i jej związku z naszymi kanonicznymi Ewangeliami. Te ostatnie powstają w kulminacyjnym momencie ustnego przekazywania trwającego już szereg lat. Przekazywanie to miało miejsce w ramach gminy to jest Kościoła. Tradycja w najdawniejszej formie świadczy o adoracji Chrystusa w najwcześniejszych gminach chrześcijańskich. Dla potrzeb tej wiary i w jej świetle ułożono Ewangelie. Są one dziełem ludzi wierzących; zrodzone z wiary, mają na celu pogłębić zrozumienie tej wiary. Nie są historią w naszym nowoczesnym sensie, ale księgami religijnego i kultowego nauczania. Najwcześniejsze złoża tradycji ewangelicznej objawiają w Jezusie przedmiot wiary i kultu. Ten kult ma podstawowe znaczenie. I jeśli Ewangelie pozwalają nam dosięgnąć istoty boskiej

---

[8] W powyższym wykorzystaliśmy: o. Benoît, *Réflexions sur la „Formgeschichte Methode"*, w „Revue Biblique", t. LIII (1946) i V. Taylor, *The Formation of the Gospel Tradition*, London 1933.

w Jezusie, dzieje się tak dzięki ich kultowemu charakterowi. Analiza różnych warstw ewangelicznych wskazuje, że jeśli najpierwotniejsze akcentują bardziej konkretne rysy Jezusa, i one są już typu kultowego. Kult ten stanowi wyraz religijnego życia społeczności, którą jest Kościół.

Pierwsze afirmacje wiary w Jezusa znajdujemy w przemówieniach katechetycznych pierwszej cześci Dziejów Apostolskich oraz w hymnach, doksologiach oraz formułach wiary, jakie spotykamy zwłaszcza w listach św. Pawła. Te partie należą do pierwotnej warstwy pism apostolskich i świadczą o wierze w Jezusa w czasach przed zredagowaniem Ewangelii.

Od początku chrześcijański kult ogniskował się wokół osoby Jezusa. Chrześcijanie zbierali się w „dzień Pański", to jest w dzień Jego Zmartwychwstania (1 Kor 16 2; Dz 20 7, Apok 1 10). Razem spożywali wieczerzę Pańską (1 Kor 11 20). Imię Jezusa przyzywano w kulcie i wznoszono do Niego modlitwy (1 Kor 16 22; Dz 22 20). Kierowano do Jezusa hymny, doksologie i wyznania wiary wielbiące Jego panowanie (Fil 2 5—11; Gal 1 5; 1 Kor 15 3—5; 12 3; Rzym 10 9; 3—4; Ef 5 14; 1 Tym 3 16 *etc.*)[9]

Oscar Cullmann w swojej rekonstrukcji pierwotnego kultu chrześcijańskiego podkreśla, że w najwcześniejszych czasach kult ten stworzył specyficznie chrześcijański porządek, w którym jeden dzień przeznaczono specjalnie na nabożeństwo: dzień Pański. Świadomie odróżniając się od judaizmu chrześcijanie wybrali pierwszy dzień tygodnia, skoro w ten dzień Chrystus powstał z martwych i w ten dzień ukazał się uczniom zgromadzonym na posiłek. Dzień Pański pierwszych chrześcijan był to obchód Zmartwychwstania Chrystusowego. Składowe części nabożeństwa obejmowały naukę, modlitwy i łamanie chleba. By odnaleźć najstarszą formułę liturgiczną musimy sięgnąć do zachowanego w języku aramajskim Maranatha (przyjdź, Panie Jezu). *Didache* X 6 wskazuje, że wygłaszano ją zwłaszcza na końcu wieczerzy, w związku z liturgią eucharystyczną. Ta starożytna modlitwa nawiązuje do ukazania się Chrystusa w dzień Zmartwychwstania, do Jego teraźniejszego pojawienia się przy wspólnej wieczerzy gminy i do przyszłego Jego ukazania się na końcu świata. Wygłaszano formuły wyznania, w których wyznawano, że Jezus jest Panem. Formuły błogosła-

---

[9] Por. J. Schmitt, *Le Christ Jésus dans la foi et la vie de la naissante Eglise Apostolique*, w „Lumen vitae", t. IX (1953) s. 23—42; D. Stanley, *Carmenque Christo Quasi Deo Dicere...*, w „The Catholic Biblical Quarterly", t. XX (1958) s. 173—191; *The Divinity of Christ in Hymns of the New Testament* w „Proceedings, Fourth Annual Convention of the Society of Catholic College Teachers of Sacred Doctrine", Notre Dame, Ind. 1958, s. 12—29.

wieństwa, występujące na początku i na końcu listów apostolskich, oraz doksologie być może wywodzą się z kultu. Ich stereotypowy i uroczysty charakter wskazywałby na to, że używano ich na zebraniach gminy.

Wszystkie części obrzędów mają za swój przedmiot zmartwychwstałego Pana Kościoła. Z tego powodu dzień Zmartwychwstania jest chrześcijańskim dniem świątecznym. Dlatego też wszystko, co się głosi, ma budzić i umacniać wiarę w Pana na podstawie Jego śmierci i Zmartwychwstania. Wyznanie wiary zwraca się do Pana, obecnego wśród wiernych, do Kyriosa.

Nie należy zapoznawać tego kultowego aspektu Ewangelii. Jeśliby mówić raczej o dziejach tradycji niż o historii form, o pierwotnym Kościele raczej niż o pierwotnej gminie oraz o teologii pierwotnego Kościoła zamiast teologii gminy (*Gemeindetheologie*, z całym podtekstem, jaki to słowo zawiera) — metoda tu omawiana okazałaby się eklezjalna i bardzo katolicka. Właściwie rozumiana, stałaby się próbą rzucenia światła na Ewangelię z miejsca ich narodzin w Kościele. To umiejscowienie w żyjącym Kościele byłoby realizacją słynnego postulatu *Sitz im Leben*. Przyniosłoby to zrozumienie Ewangelii jako ksiąg Kościoła.

Kontekstem, w którym formowały się literackie elementy i samoistne całości była gmina chrześcijańska, pierwotny Kościół. Dzieje Apostolskie ukazują, że była to społeczność szczególnego rodzaju, nie luźny, anonimowy tłum. W tej gminie brała początek tradycja, tam ją rozumiano, strzeżono jej i kontrolowano ją.

Podstawą działania i samej egzystencji pierwotnego Kościoła jest wiara w Jezusa, Mesjasza i Syna Bożego. W świetle swej wiary z dnia Zmartwychwstania i z dnia Zielonych Świąt apostołowie rozważali słowa i czyny Jezusa i właśnie w świetle tego zrozumienia i wiary, wspartej na śmierci i Zmartwychwstaniu Jezusa, Ewangelie zostały napisane. Przedstawiciele szkoły „historii form literackich" na ogół zlekceważyli Czwartą Ewangelię na tej zasadzie, że przedstawia ona daleko mniej obiecujące pole badań niż synoptycy, ponieważ materiał w niej zawarty przeszedł przez proces rozwoju, w którym odegrało rolę doświadczenie chrześcijańskie oraz cele literackie. Ale przez to zaniedbanie pominięto wiele ważnych czynników w kształtowaniu się Ewangelii, szczególnie jeśli się zakłada, że u źródła tych dokumentów leży wiara. Jan (20 30) mówi nam, że dokonano wyboru opowiadań z tradycji, która zawierała o wiele więcej rzeczy, a także, że cudowne znaki, zebrane w księdze, spisane zostały po to, żeby czytelnicy mogli uwierzyć, że Jezus jest Chrystusem, Synem Bożym. To wskazuje na kryterium wyboru raczej teologiczne niż

historyczne. A więc możemy się domyślać, że w przeświadczeniu ewangelisty Ewangelia była świadectwem wierzących dla wierzących i ten ostateczny cel determinował w niej selekcję materiału i sposób jego przedstawienia. Widzimy jednak z jego Ewangelii, że realizował to przez opis zdarzeń życia historycznego Jezusa, przy jednoczesnym stałym ukazywaniu ich związku z Kościołem. Ta Ewangelia uwypukla więc identyczność między Jezusem historii a Chrystusem obecnym w Kościele. Liczne są wzmianki o sakramentach i to wskazuje, że autor pragnie powiązać życie Jezusa z chrześcijańskimi tajemnicami sakramentalnymi. Pragnie wykazać, że ten sam Jezus, który żył, umarł i zmartwychwstał — jak o tym on, Jan, może zaświadczyć — teraz żyje w Kościele, w jego życiu sakramentalnym, w jego liturgii.

Celem czwartej Ewangelii jest ukazać, że cała chrześcijańska wiara, kult i teologia tkwią korzeniami i zawierają się w życiu, śmierci i zmartwychwstaniu Słowa wcielonego. Sam fakt istnienia tej Ewangelii stanowi odpowiedź dla tych, którzy skłonni by byli sądzić, że wiara i kult, przyświecające spisanym Ewangeliom, mogłyby nam przysłonić Jezusa historii i że takie stawianie sprawy dyskredytuje Ewangelie. Ta właśnie Ewangelia przynosi odpowiedź ukazując nierozłączność wiary i kultu od cielesnej osoby Jezusa. Napisana w świetle rozwiniętego już rozumienia tajemnicy Jezusa, Ewangelia ta jasno się przeciwstawia tendencjom do odrealnienia i mglistej spirytualizacji pełnej rzeczywistości Wcielenia. Tu mamy świadectwo Apostolskiego Kościoła, że ten Kościół nie opiera się i nie bazuje na duchowym wyłącznie doświadczeniu, ale na realnym, prawdziwym życiu, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa z Nazaretu.

Ewangelie ukazują dzieje wiary pierwotnego Kościoła. Krytyka form przynosi dowód, że tradycja wcześnie przybrała w nim kształt ustalony. Tradycji gminy nie można traktować jako twórczości gminy, ale przede wszystkim jako t r a d y c j ę, to jest świadectwo tego, co Jezus dał, aby było przekazywane, a dalej jako świadectwo religijnej świadomości gminy. To, że Ewangelie wyszły z Kościoła, znaczy, że znajdowały się pod wewnętrzną kontrolą społeczności i odzwierciedlają nieodmienną świadomość wspólnej wiary. Co się przydarza tradycji, kiedy przestanie działać ta ochrona wspólnej wiary, widzimy na losach ewangelii apokryficznych.

Tradycja ewangeliczna jest tradycją żyjącą, toteż wczesny Kościół świadcząc o czynach Jezusa i powtarzając Jego słowa podejmował też próby ich interpretacji. Nie oznacza to, że Kościół stworzył materiał, z którego czerpały Ewangelie. Historyczna natura materiału sprzeciwia się takiemu przypuszczeniu. Kościół wybrał

pewne elementy spośród czynów i słów Jezusa, zastosował je do swego, przez Boga natchnionego przeznaczenia i dokonał ich układu z umiejętnością przez Boga kierowaną, tak aby mogły świadczyć i głosić Jezusa Chrystusa.

W jedności, jaką stworzyła wiara w Chrystusa, istnieje różnorodność potrzeb i szereg problemów, jakie życie stawiało przed rodzącą się gminą, np. szabat, posty, nauczanie konwertytów itp. To wszystko stanowi okazję powoływania się na Jezusa i świadczenia Jemu. Rozpoznać można pewne środowiska, w których kształtowały się i były przekazywane opisy zdarzeń: środowisko liturgiczne, katechetyczne, misyjne. Tradycja ogniskuje się wokół osoby Jezusa w tym samym stopniu, co Ewangelie.

Niektórzy przedstawiciele *Formgeschichte* posunęli się do konkluzji radykalnych w swoim historycznym sceptycyzmie. Ale wynikły one nie tyle z historyczno-krytycznego procesu, jak z pewnych założeń dotyczących nadprzyrodzoności oraz dogmatycznych sądów na temat samoświadomości i osoby Jezusa. Sama krytyka form nie dostarczy nam pełnej historii i sensu tradycji ewangelicznej oraz genezy Ewangelii. W istotny jednak sposób rozświetla te sprawy. Lepiej oceniamy Ewangelie zapoznając się z wcześniejszymi fazami, z których się wyłoniły i z wpływami, którymi znaczony był ich wzrost. Wspomaga to naszą znajomość Chrystusa, gdy możemy Go widzieć w życiu, myślach i pragnieniach ludzi w okresie kształtowania, który wyprzedził definitywną formę Ewangelii.

EWANGELIA JAKO FORMA LITERACKA

W swoim rozwoju od czasów starotestamentowych do okresu Nowego Testamentu słowo „Ewangelia" oznacza ustną proklamację zwiastuna oznajmiającego ostateczne wejście Boga w nasz świat poprzez pewne fakty jego historii. Ewangelia i jej treść to historyczny fakt i jako taki uwarunkowany przestrzenią i czasem. Ale zawarta w niej również jakość boska jest transcendentna w stosunku do czasu i ponadhistoryczna. To połączenie czegoś historycznego i czegoś transcendentnego w stosunku do czasu należy do istoty Ewangelii jak i chrześcijaństwa.

Trzon, wokół którego powstała Ewangelia, to Dobra Nowina urzeczywistniona w Jezusie Chrystusie. Zaczątki Ewangelii możemy dostrzec w głoszeniu słów i uczynków Jezusa według ustalonego schematu — jak to widać w mowach zawartych w Dziejach Apostolskich. To są przykłady, w jaki sposób Kościół Jerozolimski od początku przedstawiał Ewangelię. C. H. Dodd pokazał, jak

zbawcze zdarzenia grupowano w cztery główne tematy w przepowiadaniu czynów Chrystusowych w Dziejach Apostolskich (10 34 i n.): 1) chrzest i nauczanie Jana Chrzciciela; tu się mieści chrzest Chrystusa i kuszenie i odtąd datuje się Jego żywot publiczny, 2) przepowiadanie w Galilei, 3) dalej musi mieć miejsce podróż, abyśmy mogli być świadkami kulminacji dramatu, 4) punkt kulminacyjny dramatu zbawienia w Jeruzalem, męka, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa. Nietrudno w tym rozpoznać zasadniczy zarys naszych kanonicznych Ewangelii. Inne mowy w Dziejach Ap. (2 14—40; 3 12—26; 4 8—12; 5 29—32) rozwijają temat po liniach następujących: 1) nadeszło wypełnienie czasów, 2) tym wypełnieniem była śmierć i Zmartwychwstanie oraz publiczna działalność Jezusa z Nazaretu, 3) Zmartwychwstanie oznacza, że Jezus wstąpił na prawicę Boga Ojca jako mesjaniczna Głowa Nowego Izraela i „Syn Boży w majestacie"; bóstwo Jego objawiło się przez Zmartwychwstanie, 4) obecność Ducha świętego w Kościele, daru zmartwychwstałego Chrystusa, jest znakiem obecnej Chrystusowej potęgi i chwały, 5) wiek mesjański dopełni się w paruzji czyli drugim przyjściu Chrystusa, 6) wzywa się wszystkich do pokuty; tym, którzy mają wiarę i przyjmują chrzest jako znak włączenia w Kościół Chrystusowy, przyrzeczone jest wybaczenie i Duch Święty [10].

Centralnym punktem Ewangelii było Chrystusowe powstanie z martwych jako źródło pełnej wiary w Jego bóstwo. Z tym łączyła się męka i śmierć, ukazane jako zgodne z zamiarami Boga Ojca. Relacja męki przybrała, jak się zdaje, ustaloną formę jednolitego opowiadania już w bardzo wczesnym okresie. Inaczej nieco było ze Zmartwychwstaniem, skoro kładziono tu nacisk na punkt zasadniczy: że Pan powstał i ukazał się swoim. Tu raczej akcentuje się indywidualne zjawienia, opowiedziane przez tych, którzy Pana widzieli, niż próbuje się zestawić dokładne następstwo wydarzeń. Zamieszanie w tekstach ewangelicznych odbija tu postawę i stan duchowy samych świadków, którzy byli do głębi wstrząśnięci przez te tak nadzwyczajne zdarzenia.

Od chwili gdy apostołowie osiągnęli wiarę w boskie Synostwo Chrystusa dzięki Zmartwychwstaniu, zaczęli zdawać sobie sprawę, że przez cały czas swego życia publicznego objawiał On im swoje boskie prerogatywy. Przyjście Parakleta w Dzień Pięćdziesiątnicy to było nadprzyrodzone światło objawiające prawdziwy sens słów i czynów Chrystusa od pierwszej chwili Jego życia na ziemi, a szczególnie podczas Jego działalności publicznej, zapoczątkowanej przez chrzest w Jordanie dokonany przez Jana Chrzciciela.

---

[10] C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and its Development*, London 1951.

Do tego pierwotnego zarysu ewangelicznego, widocznego we wczesnochrześcijańskim nauczaniu, doszło wiele innych elementów. Jak możemy wytłumaczyć pojawienie się tych elementów oraz ich włączenie w ów schemat? Parę czynników wpłynęło na ostateczne ukształtowanie się naszych Ewangelii: 1) czynnik apologetyczny; pierwsi głosiciele chrześcijaństwa nieodmiennie spotykali się z silną opozycją swych żydowskich współbraci, którzy odmawiali wiary w Dobrą Nowinę. Od początku Żydzi nie wierzący zaprzeczali rzeczywistości Zmartwychwstania Chrystusowego i odrzucali tę interpretację Jego życia i śmierci, którą chrześcijanie głosili jako „zgodną z Pismem". Obie strony odwoływały się więc do Starego Testamentu, do Pisma. By uzasadnić mękę i śmierć Jezusa, chrześcijanie powoływali się na Księgę Psalmów, a zwłaszcza na drugą część Izajasza. Z kolei, ponieważ męka stanowiła kulminację długiego szeregu zatargów między Jezusem a przywódcami religijnymi Izraela, pierwsi kaznodzieje musieli zająć się kontrowersjami Jezusa ze skrybami i faryzeuszami, jeśli mieli wytłumaczyć zrozumiale, dlaczego został On skazany na śmierć. Mówili więc o niektórych dysputach między Jezusem a przywódcami żydowskimi, łącząc je z Jego wystąpieniami w charakterze Mesjasza, Jego traktowaniem szabatu i władzą, na mocy której wyrzucał czarty i wykładał Pismo.

2) Czynnik społeczny to drugi element wpływający na nauczanie apostolskie. Rzecz jasna pojawiło się w młodej gminie wiele problemów związanych z jej wspólnym życiem, a te z kolei domagały się interwencji i decyzji zwierzchników Kościoła. Ci, którzy uwierzyli i nawrócili się dzięki wierze w Ewangelię, wchodzili w nową społeczność, współudział w Duchu Świętym. Byli w tej nowej gminie ludzie różnych ras, różnej sytuacji społecznej, niewolnicy, wyzwoleńcy zarówno jak bogacze i członkowie patrycjalnych rodów. Stapianie się tych bardzo różnorodnych elementów prowadziło do nowych problemów. Z biegiem czasu zaczęto przyjmować do społeczności pogan na równi z Żydami i naturalnie pojawiło się pytanie, w jakim stopniu wiąże ich jako chrześcijan prawo żydowskie. Ta sama kwestia powstawała w związku z prawem rzymskim. Przy rozstrzyganiu wszelkich problemów zachodziło oczywiście pytanie, czy Pan wypowiedział się kiedykolwiek w tym przedmiocie. Jeśli tak było i umiano to sobie przypomnieć, przytaczano wciąż na nowo Jego słowa jako rozstrzygające. Stąd mamy „opowiadania-decyzje", zawierające minimum szczegółów, samoistne i kończące się wypowiedzią Chrystusa. Przykładem może tu być opowiadanie Marka (2 27) zakończone uwagą: „Szabat ustanowiony był dla człowieka a nie człowiek dla szabatu".

3) Czynnik liturgiczny — dostrzegalny tu i ówdzie w Ewangeliach i gdzie indziej w Nowym Testamencie ma szczególne znaczenie w całej historii Męki. Fragmenty opisów Ostatniej Wieczerzy dotyczące ustanowienia Eucharystii mogą być liturgicznego pochodzenia.

Niektóre elementy wkomponowane w Ewangelie przedtem już ujęto w określone zespoły. Jeden taki cykl to opętany w Gadarze, kobieta cierpiąca na krwotok, córka Jaira. Inny zespół to Piotrowe wyznanie wiary w Cezarei Filipowej, warunki, które Jezus postawił swoim uczniom, Przemienienie, uzdrowienie epileptyka, druga zapowiedź męki. Te dwie grupy epizodów powiązane są w podobny sposób we wszystkich trzech synoptycznych Ewangeliach.

Inne zdarzenia pozostały zdaje się izolowane, bez związku z określonymi ramami miejsca i czasu, np. oczyszczenie trędowatego, uciszenie burzy itd.

Poza ogólnym schematem nie występowała zdaje się we wczesnej katechezie jedność organiczna, ale raczej grupowanie niezależnych fragmentów, kształtujące się zgodnie z pewnymi potrzebami gminy. Dzieje Apostolskie wskazują, że od początku istniał wyraźny schemat, ułożony dla potrzeb ustnego przepowiadania apostołów i ich pomocników, w który można było włączać oddzielne przekazy tradycji — czy to fakty izolowane, czy złączone przypomnieniem, że zdarzyły się w tym samym czasie lub miejscu — gdy zjawiła się potrzeba zestawienia słów i uczynków Chrystusa w jednolitą całość. Od początku Jego dzieje publiczne miały określony moment wstępny oraz zakończenie. Zaczynały się z wystąpieniem Jana a kończyły się relacjami o Zmartwychwstaniu (Dz 1 22). Ewangeliście pozostało trzymać się z grubsza tych ustalonych ram i ułożyć w nich te elementy z wielkiej masy materiału, których wybór podyktowały różne potrzeby oraz zwyczaje gminy chrześcijańskiej. Wybór szczegółów zależał od celu, jaki autor miał na oku.

Cullmann wysunął płodną sugestię określając Ewangelie jako „objawione proroctwo dotyczące historii".

„Tak więc mamy [w Biblii] do czynienia z proroctwem w przedstawieniu historii ludu izraelskiego jako narodu wybranego przez Boga. Fakty tu zestawione podlegają jak najbardziej kryterium historyczności. Lecz faktu podstawowego, wybrania Izraela przez Boga, żaden historyk nie może sprawdzić. A to samo odnosi się i do Ewangelii, opowiadających historię Jezusa, syna Bożego. I tu również historyk wiele może sprawdzić. Ale to, co najważniejsze: że Jezus jest Synem Bożym, pozostanie niedostępne dla historyka jako takiego. Tak więc Ewangelie, jak to słusznie podkreślają

przedstawiciele krytyki form, nie są biografiami; nazwa »Ewangelie« jest dla nich właściwa. Dzieje Apostolskie, będące historią działania Ducha Świętego w Kościele, należą w ostatecznej analizie także do gatunku prorockiego. I tu znów nie mamy do czynienia z historiografią w sensie ścisłym, bo nie podobna historycznie ustalić, że Duch Święty działał w historycznych zdarzeniach znaczących życie pierwotnego Kościoła i rozprzestrzenianie się Ewangelii. A ta właśnie sprawa najbardziej obchodzi autora. Bez wstępnej akceptacji Objawienia takie przedstawienie historii mija się z jej sensem, a stosowana tu interpretacja historii, a więc czynnik dla autora najistotniejszy i wpływający na całokształt dzieła, może być jedynie przedmiotem wiary" [11].

Ewangelia jest przede wszystkim i ponad wszystko historyczna. Jej świadectwo, jej posłannictwo wspiera się na faktach, które miały miejsce w Palestynie na początku naszej ery. Ale jest czymś więcej jeszcze. Jest proroctwem, to jest pochodzącym od Boga wyjaśnieniem, interpretacją i objawieniem na nasz użytek szczytowego wstąpienia Bóstwa w nasz świat przestrzeni i czasu, rozpoczętym w momencie Wcielenia, rozwijającym się stopniowo w ziemskim życiu i nauczaniu Jezusa Chrystusa, dopełnionym w Jego męce i Zmartwychwstaniu. Proroctwo nie ogranicza się do przyszłości; jest w swej istocie oznajmieniem przekraczającym ramy czasu, czy to przeszłego, czy teraźniejszego, czy przyszłego. Objawia nam naturę i zamiary Boga samego i jest współczesne z każdym momentem historii.

A więc Ewangelie to dokumenty historyczne i chrystologiczne: trzeba mieć zawsze w pamięci tę ich dwojaką naturę. Poprzez ich treść historyczną docieramy do ich posłannictwa chrystologicznego. Ewangelie świadczą boskiemu i ludzkiemu aspektowi Jezusa Chrystusa. Mocno zakorzeniony w czasie i w przestrzeni, przekracza On zarazem i przerasta historię. Jest postacią historyczną w Palestynie za panowania cesarza Tyberiusza. Został umęczony pod Ponckim Piłatem. I przez wieki, z pokolenia w pokolenie zawsze jest Osobą, od której każdy człowiek z kolei otrzymywać ma objawienie Boga. Cechą wyróżniającą Ewangelii jako literackich dokumentów jest, że świadczą o tym podwójnym charakterze Jezusa Chrystusa. W tej mierze, a jakiej należy On do historii, poznać Go można metodami historycznymi. W tej mierze, w jakiej jest ponad historią, mamy Go poznawać przez wiarę w objawienie, wsparte na historycznym fundamencie Jego życia i śmierci. Taka jest bosko-ludzka natura Ewangelii, której nie należy tracić z oczu

[11] *Christ and Time*, Philadelphia: Westminster 1950, s. 98.

ani rozdzielać na dwie odseparowane części. Szczęśliwie ujął to o. Grandmaison:

„W gruncie rzeczy istotna specyfika Ewangelii to — obok całkowitego podporządkowania się autora tematowi — stała nierozłączność, w moralnym i religijnym wątku Ewangelii, osoby Jezusa i Jego nauki, i ostatecznie stałe założenie, że dla osiągnięcia pożądanego celu wystarczy powtórzyć i odtworzyć wiernie słowa i uczynki Zbawiciela, które skutkują same przez się i są czymś z natury nieodmiennym. Ewangelie to nie tyle apologia co epifania..." [12]

W tym świetle zrozumiemy, że tzw. „czysto historyczne" traktowanie Ewangelii przynosi bardzo niedoskonały, niekompletny a czasem skrzywiony ich obraz. Wynikiem mogą tu być pytania, na które te dokumenty nie mogą zadowalająco odpowiedzieć i w założeniu nie miały na nie odpowiadać. Ewangelie nie są dziełami z zakresu historii w nowoczesnym, ścisłym i rygorystycznym sensie tego słowa. Ewangeliści nie mieli zamiaru napisać biografii Jezusa, ani zgromadzić dokumentacji dla tych, którzy się później tego podejmą. Zgromadzili świadectwa religijne przeznaczone dla zaspokojenia potrzeb gmin chrześcijańskich. Narracja ich jest fragmentaryczna, epizodyczna, zszyta z kawałków. Prezentacja faktów nie jest bezinteresowna. Jest doktrynalna. Fakty i doktryna łączą się organicznie. Ewangelie napisano *ex fide ad fidem*. Odpowiedzią na nie miała być wiara.

Jak widzimy z materiału zawartego w Ewangeliach, pierwsi chrześcijanie nie posiadali tych zainteresowań biograficznych, jakie cechują człowieka dzisiejszego. Nie stawiali i nie mieli zamiaru stawiać pytań, które nam wydawałyby się bardzo ważne. Zapamiętano to, co Jezus mówił, i w licznych opowieściach o Nim powtarzano to wciąż na nowo, nie tyle interesując się szczegółami zawartymi w tych relacjach, co faktem, że wiodły one do słów Jezusa, słów definitywnych i będących „słowami żywota".

Między Ewangeliami kanonicznymi a wydarzeniami, o których mówią one, upłynął okres ustnej i spisywanej tradycji trwający kilkadziesiąt lat. Była to tradycja żywa, stąd Kościół pierwotny świadcząc o czynach i słowach Jezusa do pewnego stopnia modyfikował ją pod wpływem wiary, kultu, kaznodziejstwa, nauczania i kontrowersji z przeciwnikami. Źródłem trudności wynikających z poglądu na Ewangelie jako dosłowny zapis słów Chrystusa, jest — i trzeba to stwierdzić — mentalność współczesna różna od mentalności autorów ewangelicznych. Tym, co boskie

---

[12] *Jésus Christ, I*, New York 1937, s. 53.

natchnienie nam poręcza, jest interpretacja czynów i słów Chrystusa znajdująca się w Ewangeliach.

Jak wykazuje o. Benoît, ewangeliści to historycy w głębokim sensie tego słowa; są oni teologami, którzy przedstawiają nam dane będące rezultatem ich badań a ujęte w sposób osobisty, interpretujący i wydobywający na wierzch sens tych danych. Interpretacja ta zajmuje miejsce pomiędzy nagim faktem a przekazem, który na temat faktu otrzymaliśmy. Nie dotyczy ona wyłącznie słów, ale i myśli i może dawać w wyniku nawet dwa różne choć nie sprzeczne sensy (za przykład może służyć wyznanie Piotra podane przez greckiego redaktora Mateusza — Mt 16 16 — i wersja wyłącznie mesjaniczna tegoż wyznania u Marka i Łukasza). Nie przemawia to za deformującą, heterogeniczną ewolucją, ale za organicznym rozwojem.

O tym upewnia nas dwojaka gwarancja: nasza wiara w boską inspirację oraz wyniki rzetelnej krytyki historycznej. Wiara poręcza nam, że Duch Święty czuwał nad narodzinami tradycji i jej przejściem w Pismo. Nie wykluczało to rozwoju. Przeciwnie, Duch Święty wzbudził konieczny rozwój i pokierował nim. Wybrał na to pewnych interpretatorów z żywego środowiska, które już było Kościołem, i czuwał nad nimi. Wspierał ich poręką Swej nieomylności dotyczącą nie tyle literalnej niezmienności słów i faktów, co bezbłędnej ich interpretacji.

Potwierdzenie tego znajdujemy w kontakcie z faktami. Krytyka historyczna zastosowana do skrypturalnego świadectwa stwierdza w nim rozwój, czy to przez dojrzewanie nasienia stopniowo zrzucającego swoje osłony, czy to dzięki zewnętrznym wkładom i czynnikom, asymilowanym i podporządkowywanym doktrynie, której przeznaczone były służyć. Krytyka historyczna nie znajdzie tu ewolucji wprowadzającej postronne i niezasymilowane elementy i w następstwie rozbieżność między pierwotnymi danymi a późniejszymi wierzeniami. Rozwój świadectwa skrypturalnego tłumaczy się refleksją dotyczącą wiary i potrzebami apologetyki. Uświadamiać sobie jakieś treści i precyzować je, to nie wymyślać je czy preparować.

I tak wiara w bóstwo Jezusa polegała na powolnym zrozumieniu tego, co na początku przyszło jako pewnego rodzaju szok w nieświadomości pierwszych zetknięć. Widać to do dzisiaj w tekstach, jak na przykład w tym doprecyzowaniu „Syn Boga żywego", które Mateusz sam jeden umieszcza w Piotrowym wyznaniu. Jest to prawomocne wyjaśnienie — wsparte wiarą, która się stała jaśniejsza — tego, do czego już niejasno zmierzało bezwarunkowe zapewnienie Piotra.

Uznanie organicznej jednolitości podstawowej treści nie pociąga za sobą podobnego osądu, jeśli chodzi o elementy przygodne. Tylko w ten sposób da się wyjaśnić wyraźne różnice w opisach trzech ewangelistów dotyczących pojawień się Jezusa po Zmartwychwstaniu. Rozbieżność w elementach przygodnych (czas, miejsce, sposób) tym pełniej wydobywa afirmację tej samej głębokiej wiary. Opracowanie literackie może nawet dopuszczać pewien element fikcji w szczegółach. I tak zjawiska kosmiczne, które tylko u Mateusza towarzyszą Zmartwychwstaniu, mogą należeć raczej do teologii niż do historii, ponieważ tak właśnie miał wyglądać Dzień Jahwy w tradycyjnych opisach. Zasadnicza sprawa to odróżnianie w procesie rozwojowym tego, co istotne, od tego, co przygodne [13].

Być może uwagi powyższe posłużą do lepszego wprowadzenia nas w ducha, w jakim Ewangelie zostały napisane, i tak pomóc nam na drodze do zrozumienia tych dokumentów, które spisano „abyście wierzyli, że Jezus jest Chrystusem, Synem Bożym i żebyście przez wiarę żywot mieli w imię Jego" (Jan 20 31).

Vincent O'Keefe SJ

tłum. hm

Z NOWEJ INSTRUKCJI PAPIESKIEJ KOMISJI BIBLIJNEJ

[...] Praca egzegetów staje się dzisiaj tym bardziej pożądana, że rozpowszechnia się liczne publikacje, kwestionujące prawdę zdarzeń i wypowiedzi zawartych w Ewangeliach. Z tej więc przyczyny Papieska Komisja Biblijna, z obowiązku powierzonego jej przez papieży, uznała za stosowne przedłożyć i podkreślić, co następuje.

1. Biblista katolicki, poddając się kierownictwu Kościoła, niech korzysta ze wszystkiego, co wnieśli dawni egzegeci, zwłaszcza święci Ojcowie i Doktorowie Kościoła, dla zrozumienia tekstu świętego i niech kontynuuje ich pracę. Powinien skrzętnie posługiwać się — przestrzegając zasad rozumnej i katolickiej hermeneutyki — nowymi środkami egzegezy, zwłaszcza tymi, których dostarcza metoda historyczna ogólnie pojęta, aby rzucić tym pełniejsze światło na wieczną prawdę i powagę Ewangelii. Metoda ta pilnie śledzi źródła, określa ich naturę oraz wartość; w tym celu szuka pomocy w krytyce tekstu, krytyce literackiej i w znajomości języków. Egzegeta zastosuje się do napomnienia Piusa XII, który zobowiązuje go do „roztropnego... zbadania, co może

[13] *Le problème de Jésus et la pensée de Jean Guitton*, Paris 1957.

dać dla prawdziwej i rzetelnej interpretacji forma opisu albo rodzaj literacki, jakimi posłużyli się pisarze ksiąg świętych. Zaniedbanie od tej strony swojego obowiązku przez biblistę — niech będzie o tym przekonany — przyniesie wielką szkodę egzegezie katolickiej" (*Divino afflante Spiritu*, w *Enchiridion Biblicum*, 560). W słowach tych Pius XII stawia ogólną zasadę hermeneutyki. Z jej pomocą należy wyjaśniać księgi zarówno Starego Testamentu jak i Nowego, autorzy bowiem tych ksiąg posłużyli się w swojej pracy ówczesnym sposobem myślenia i pisania. Wreszcie biblista powinien zastosować wszystkie środki, aby móc głębiej poznać charakter świadectwa Ewangelii, życie religijne pierwszych Kościołów, sens i wartość tradycji apostolskiej.

W razie potrzeby wolno mu dociekać, jakie zdrowe pierwiastki mieszczą się w „metodzie historii form literackich". Wolno mu należycie z nich korzystać w celu pełniejszego zrozumienia Ewangelii. Niech jednak postępuje ostrożnie, ponieważ często z metodą tą idą w parze zasady filozoficzne oraz teologiczne bynajmniej nie uzasadnione, które zarówno samą metodę jak i wnioski natury literackiej nierzadko wykrzywiają. Niektórzy bowiem zwolennicy tej metody, ulegając racjonalistycznym uprzedzeniom, wzbraniają się przed uznaniem istnienia porządku nadprzyrodzonego, wkroczenia osobowego Boga w świat, które dokonało się poprzez Objawienie w ścisłym tego słowa znaczeniu, oraz możliwości i istnienia cudów i proroctw. Inni wychodzą z fałszywego pojęcia wiary, jak gdyby ta nie troszczyła się o prawdę historyczną, co więcej — jakby wykluczały się one wzajemnie. Inni niejako *a priori* negują historyczną wartość i charakter dokumentów Objawienia. Jeszcze inni wreszcie, nisko sobie ważąc autorytet apostołów jako świadków Chrystusowych oraz ich urząd i wpływ na pierwszą wspólnotę, przejaskrawiają twórcze możliwości tejże wspólnoty. To wszystko sprzeciwia się nie tylko wierze chrześcijańskiej, ale także nie posiada podstawy naukowej i dalekie jest od słusznych zasad metody historycznej.

2. Biblista chcąc wypowiedzieć się prawdziwie na temat pewności tego, co Ewangelie przekazują, winien bacznie zwracać uwagę na trzy etapy tradycji, poprzez które doszła do nas nauka i życie Jezusa.

Chrystus Pan dobrał sobie upatrzonych uczniów (por. Mk 3 14; Łk 6 13), którzy poszli za Nim od samego początku (por Łk. 1 2; Dz 1 21—22), widzieli Jego czyny i słyszeli Jego słowa stając się w ten sposób zdatni do tego, aby być świadkami Jego życia i nauki (por. Łk 24 48; Jan 15 27; Dz 1 8; 10 39; 13 31). Chrystus głosząc ustnie naukę trzymał się znanych wówczas sposobów rozumowania i wykładania. Przystosowywał się dzięki temu do mentalności słuchaczy i sprawiał, że to, czego nauczał, mocno wrażało się w umysł i bez trudu zachowywało się w pamięci uczniów. Zrozumieli oni słusznie, że cuda oraz

inne zdarzenia z życia Jezusa są faktami, które miały miejsce po to, aby przez nie ludzie wierzyli Chrystusowi i ogarnęli wiarą naukę zbawienia.

Apostołowie głosili przede wszystkim śmierć i zmartwychwstanie Pana, dając świadectwo Jezusowi (por. Łk 24 44—48; Dz 2 32; 3 15; 5 30—32), ucząc wiernie o Jego życiu i słowach (por. Dz 10 36—41) i biorąc zarazem pod uwagę w sposobie przepowiadania okoliczności, w jakich żyli słuchacze (por. Dz 13 16—41 oraz Dz 17 22—31). Po zmartwychwstaniu Jezusa Jego Bóstwo okazało się wyraziście (Dz 2 36; Jan 20 28), wiara nie tylko nie wymazała pamięci o zdarzeniach ewangelicznych, ale wręcz przeciwnie, wzmocniła ją, ponieważ opierała się na tym, co Jezus czynił i czego nauczał (por. Dz 2 22; 10 37—39). Kult, jakim uczniowie otoczyli Jezusa jako Pana i Syna Bożego, nie zrobił z Niego mitologicznej postaci, nie zniekształcił też Jego nauki. Nie ma zaś powodu, dlaczego mielibyśmy nie przyjąć, że apostołowie przekazali słuchaczom czyny i wypowiedzi Chrystusa z pełniejszym zrozumieniem, którym cieszyli się (por. Jan 2 22; 12 16; 11 51—52; 14 26; 16 12—13; 7 39) pouczeni chwalebnymi wydarzeniami Chrystusowymi oraz światłem Ducha prawdy (Jan 14 26; 16 13). Dlatego podobnie jak sam Jezus po zmartwychwstaniu „wykładał im" (Łk 24 27) wypowiedzi zawarte zarówno w Starym Testamencie jak i swoje własne (por. Łk 24 44—45; Dz 1 3), tak i oni wykładali Jego czyny i słowa stosownie do potrzeb słuchaczy. „Pilnując posługi słowa" (Dz 6 4) przepowiadali używając różnych sposobów wykładu, odpowiadających określonemu celowi oraz mentalności słuchaczy; bowiem „Greków i barbarzyńców, mądrych i niemądrych" (por. Rzym 1 14) byli dłużnikami (por. też 1 Kor 9 19—23).

Należy rozróżnić i rozważyć następujące rodzaje wypowiedzi, z pomocą których głosili Chrystusa: katechezy, opowiadania, świadectwa, hymny, doksologie, modlitwy i inne tego rodzaju formy literackie, pojawiające się w Piśmie świętym i stosowane przez współczesnych ludzi.

Pierwotne nauczanie, przekazane najpierw ustnie, potem pisemnie — w krótkim bowiem czasie doszło do tego, że wielu usiłowało „ułożyć opis zdarzeń" (Łk 1 1), dotyczących Pana Jezusa — święci autorzy spisali na pożytek Kościołów w cztery Ewangelie metodą zgodną z celem, jaki sobie każdy z nich obrał. Dołożyli oni wszelkich starań, aby ich czytelnicy mogli zdać sobie sprawę, że nauka, jaką otrzymali, jest całkowicie pewna. Dlatego dokonali wyboru z przekazanego im materiału, niektóre rzeczy ujęli w syntezę, inne wyjaśniali stosownie do sytuacji, w jakiej znajdowały się Kościoły. Ewangeliści bowiem z przekazanego im materiału wybrali i głosili w odpowiedni sposób to, co było przystosowane do celu przez nich zamierzonego oraz do różnych

warunków, w jakich żyli wierni. Ewangeliści w swoich opowiadaniach o czynach i słowach Zbawiciela umieszczali różne elementy w różnych kontekstach, dla pożytku czytelników, ponieważ sens wypowiedzi zależy także i od układu materiału. Z tego powodu biblista niech bada, co miał na celu ewangelista opowiadając o danym zdarzeniu albo o wypowiedzi w ten a nie inny sposób, umieszczając je w takim a nie innym kontekście. Prawda opowiadania bynajmniej nie cierpi na tym, że ewangeliści zmieniają kolejność w przytaczaniu czynów lub wypowiedzi Pana (por. S. Joh. Chrys., *In Mat. Hom.* I, 3; *PG* 57, 16—17), oraz różnorako ujmują Jego zdania (por. S. Augustinus, *De consensu Evang.*, 2, 12, 28; *PL* 34, 1090—1091), nie w brzmieniu literalnym, ale z zachowaniem ich sensu. Św. Augustyn mówi: „Da się wystarczająco stwierdzić, iż każdy z ewangelistów sądził, że w ten sposób należy opowiadać, w jaki Bóg chciał podsunąć jego pamięci to, o czym opowiadał, przynajmniej w wypadku tych rzeczy, których porządek — czy byłby on taki czy inny — w niczym nie umniejszyłby autorytetu oraz prawdy ewangelicznej. Każdy, kto z pilnością pełną czci dociekałby odpowiedzi na pytanie, dlaczego Duch święty — rozdzielający dobra każdemu według własnego uznania (por. 1 Kor 12 11) i dlatego kierujący i opiekujący się bez wątpienia umysłami ewangelistów w przypomnieniu sobie tego, co mieli spisać w księgi znajdujące się na szczytach autorytetu — jednemu pozwolił tak, drugiemu inaczej ułożyć swoje opowiadanie, znajdzie tę odpowiedź z Bożą pomocą" (por. *De consensu Evang.*, 2, 21, 51 s.; *Pl* 34, 110 2).

Biblista jeśli nie weźmie pod uwagę wszystkiego, co dotyczy powstania i kompozycji Ewangelii, jeśli nie zastosuje nowych osiągnięć naukowych, nie wypełni swojego obowiązku znalezienia odpowiedzi na pytanie, co ewangeliści zamierzali powiedzieć i co w rzeczy samej powiedzieli. Z nowych badań wynika, że życie i naukę Jezusa opowiedziano nie po prostu tak, aby tkwiła w pamięci, ale „głoszono" ją tak, aby stała się fundamentem wiary i obyczajów Kościoła. Dlatego badacz świadectwa ewangelistów niezmordowanie będzie coraz głębiej naświetlał trwałą wartość teologiczną Ewangelii oraz pokazywał, jak wielkie znaczenie posiada i jaką koniecznością jest wyjaśnianie podawane przez Kościół.

Istnieje wiele zagadnień i to bardzo poważnych, przy których analizowaniu i wyjaśnianiu biblista katolicki może i powinien z pełną wolnością wysilać swój umysł, swój geniusz, aby przyczynić się ze swej strony do większego pożytku wszystkich, do większego z każdym dniem wzrostu nauki świętej, do przygotowania orzeczenia nauczającego Kościoła i jego dalszego uzasadnienia, do obrony i uszanowania Kościoła (por. *Divino afflante Spiritu, EB* 565). Zawsze jednak niech będzie gotowy poddać się nauczaniu Kościoła i niech nie zapomina,

że apostołowie głosili dobrą nowinę napełnieni Duchem świętym, że Ewangelia została napisana pod natchnieniem Ducha świętego, który jej autorów zachowywał od wszelkiego błędu. „Nie poznaliśmy bowiem planu zbawienia naszego przez kogo innego jak tylko przez tych, dzięki którym doszła do nas Ewangelia; co wówczas głosili, później za wolą Bożą pismem nam przekazali — w przyszłości miał to być fundament i podpora naszej wiary. Nie godzi się mówić, że głosili naukę, zanim jeszcze posiedli jej doskonałe zrozumienie — jak to niektórzy poprawiacze apostołów chełpliwie odważają się głosić. Przecież po zmartwychwstaniu Pana naszego apostołowie przyobleczeni zostali w moc schodzącego z wysokości Ducha świętego, który napełnił ich wiedzą o wszystkim i dał im doskonałe zrozumienie. Poszli oni na krańce ziemi głosząc dobra dane nam przez Boga, zwiastując ludziom pokój niebieski — a wszyscy razem i każdy z nich z osobna mieli Ewangelię Bożą" (por. S. Iren., *Adv. Haer.*, III 1, 1; Harvey II, 2; *PG* 7, 844). [...][1]

tłum. St. G.

---

[1] W czasopiśmie „La Civiltà Cattolica" (115, *vol.* II, 11, s. 437 i n.) ukazał się artykuł kardynała Bea pt. *La storicità dei Vangeli sinottici* będący komentarzem do instrukcji Papieskiej Komisji Biblijnej. W następnym numerze (12, s. 526 i n.) ukazała się druga część tego artykulu — *Il carattere storico dei Vangeli sinottici come opere ispirate* — w której znajdujemy szereg myśli i uwag związanych z zagadnieniem stosunku zwykłego czytelnika a także i zawodowego biblisty do Pisma św. oraz do nowych metod naukowych, przede wszystkim tzw. metody historii form literackich. Kardynał Bea — w myśl zresztą samej instrukcji oraz wskazań Piusa XII — zaleca korzystanie z każdego wartościowego dorobku nauki współczesnej. Należy, czytamy, zachować „pełną wiarę w wolność od błędu Pisma św. i korzystać roztropnie z prawdziwie naukowego i ugruntowanego dorobku współczesnej nauki". Wspomniana wyżej metoda, jeśli się jej użyje we właściwych granicach, jest niewątpliwie, zdaniem kardynała, potrzebna do określenia, jakie cele przyświecały poszczególnym ewangelistom i jak w związku z tym wyjaśniali to, czego byli świadkami.

KAROL WAJS

TECHNICZNA TEORIA WARTOŚCI

„Nauka nie zna pojęcia wartości"
A. N. Whitehead, *Aims of education.*
„Nie można być dogmatykiem nie gwałcąc rozumu."
B. Pascal, *Myśli*

CELEM niniejszego szkicu jest przedstawienie poglądów rozpowszechnionych wśród techników a dotyczących zagadnienia wartości. Poglądy te ukształtowały się w wyniku doświadczeń codziennej pracy inżynierów oraz praktycznych potrzeb ich zawodu. Niewiele korzystano przy tym z od dawna istniejących opracowań filozoficznych lub etycznych, których albo nie umiano odnaleźć, albo też nie potrafiono zrozumieć. Zwrócono natomiast uwagę na matematyczne ujęcie tego problemu (które zresztą w dalszym tekście szkicu trzeba było w znacznym stopniu uprościć lub pominąć). Dlatego też techniczna teoria wartości z wolna powstająca w okresie minionych kilkudziesięciu lat jest tworem dość samodzielnym i może warto zapoznać się z jej wnioskami.

* * *

Technicy początkowo bezkrytycznie przyjęli powszechną w drugiej połowie XIX wieku opinię, że nauka nie może się zajmować sądami wartościującymi, a nawet więcej — że miarą „naukowości" jakiejś dziedziny wiedzy jest stopień uwolnienia jej od ocen wartościujących. „...Nauka ma tylko jedno zadanie — poznawać to, co jest. Dąży ona do odkrywania praw kierujących różnymi zjawiskami. Takimi właśnie dziedzinami wiedzy są: fizyka i matematyka, biologia i astronomia. Zupełnie inny cel stawia sobie etyka. Jej zadaniem nie jest poznawać, ale zalecać. Jej funkcją jest formułowanie przewodnich reguł postępowania zwanych normami. Wskazuje ona, do jakich celów człowiek powinien dążyć, w jakiej kolejności cele te podporządkują się jeden drugiemu, ustala hierarchię dóbr,

a więc konstruuje sądy wartościujące..." [1] Wierzono wówczas w odrębność i niezależność obiektywnego poznania, reprezentowanego przez wszelakiego rodzaju nauki teoretyczne, oraz działania, podlegającego normom określającym postępowanie, które należy wybrać spośród różnych możliwości, przy czym podstawą tego wyboru byłaby zupełnie nienaukowa czynność wartościowania. Istnienie norm dopuszczano jeszcze w tak zwanych naukach stosowanych, do których między innymi zaliczano technikę. W tych przypadkach zresztą normy rozumiano jako wymaganie zgodności rozwiązania technicznego z twierdzeniami nauki, czyli jako wymaganie tak zwanej poprawności rozwiązania. Sądzono przy tym (prawdopodobnie przez analogię do zadań matematycznych) — mimo że na ogół opinia ta nie była wyraźnie formułowana — że prawa nauki jednoznacznie określają rozwiązanie problemu technicznego, to znaczy, że istnieje tylko jedno jego poprawne rozwiązanie, jeśli zaś wydaje się być ich więcej, to albo nie dostrzeżono jakiegoś niewielkiego błędu, albo też konstruowane urządzenia mają w rzeczywistości wykonywać różne choć może zbliżone zadania. [2]

W początkowym okresie rozwoju techniki, gdy zarówno stawiane przed nią zadania, jak i jej kostrukcje cechowała prostota, a koszty produkcji były niewielkie — problem różnorodności rozwiązań pozostawał mało ważny. Sytuacja zaczęła się zmieniać w miarę komplikowania urządzeń technicznych i wzrostu ich wartości, gdy opłacało się poświęcać coraz więcej czasu i pracy przemyśleniu roli i konstrukcji wszystkich elementów składowych oraz ich powiązań. Również zastrzeżenia patentowe zmuszały firmy do opracowywania odmiennych konstrukcji, służących do tych samych celów i jednakowo poprawnych, jeśli chodzi o zasady ich działania. Stało się oczywiste, że te same zadania mogą w podobny sposób wykonywać zupełnie różne urządzenia, które należało porównywać wszechstronnie, żeby w konkretnych warunkach, na podstawie jakichś kryteriów technicznych, wybrać jedno z nich.

OCENA WARTOŚCI URZĄDZENIA

Najwcześniej — wskutek złożoności urządzeń — spotkano się z tymi zagadnieniami w automatyce. Samoczynne urządzenia regulacyjne i sterujące mogą się składać z różnego rodzaju elementów (elektrycznych, hydraulicznych, pneumatycznych), mogą mieć roz-

[1] L. Lévy-Bruhl, *La morale et la science des moeurs*, Paris 1903.

[2] Sprawa ta odżyła ostatnio w związku z teorią informacji, zgodnie z którą istnieje tylko jedna właściwa odpowiedź na każde pytanie, byleby było ono wystarczająco precyzyjnie sformułowane. Różnica zdań w jakiejkolwiek sprawie

maite liczbowe wartości charakterystycznych parametrów (napięć, ciśnień, temperatur), mogą reagować powoli i łagodnie bądź szybko, ale wówczas będą zazwyczaj wykazywały tendencje do silnych drgań, mogą wreszcie być proste, tanie i niedokładne bądź też skomplikowane, kosztowne, ale precyzyjne. Technicy musieli więc szukać takich rozwiązań układów regulacyjnych, które stanowiłyby możliwie najlepszy kompromis, dopasowany do różnych i często sprzecznych wymagań, prawie nigdy zresztą nie określanych wyraźnie, a zwłaszcza — co dla inżynierów jest najważniejsze — liczbowo. Wierzono, że wśród bogactwa możliwych rozwiązań musi istnieć najlepsze, najbardziej wartościowe, zwane często optymalnym;[3] aby je znaleźć, zdaniem techników, należało:

a. Zmierzyć, w jakim stopniu urządzenie posiada pewną cechę, która nas w danej chwili ciekawi. Trzeba byłoby przy tym posługiwać się cechami możliwie prostymi, łatwo uchwytnymi oraz pozwalającymi się zmierzyć bez trudu, jak na przykład koszt, ciężar, dokładność. Oznaczało to konieczność wprowadzenia wielkiej ilości takich prostych cech składowych, na które chciano rozbić ogólne, trudne i właściwie mgliste pojęcia w rodzaju na przykład „dobroci" układu.

b. Dopóty uzupełniać, poprawiać i zmieniać układ, dopóki nie będzie on posiadał rozpatrywanej cechy w jak największym stopniu.

Drugie z tych zadań — bez względu na kłopoty przy praktycznym wykonywaniu go — było zrozumiałe i jasne, natomiast pierwsze od razu stało się źródłem rozmaitych trudności. Przede wszystkim wiele cech wymagało dopiero opracowania właściwych sposobów liczbowej oceny, właściwych kryteriów wartościowania. Tak się złożyło, że cechą, wokół której ześrodkowało się najwięcej prób i wysiłków, stała się tak zwana dobroć działania układu regulacyjnego, będąca jakąś miarą szybkości jego reagowania na sygnały sterujące. Po II wojnie światowej zaobserwowano w literaturze fachowej istny zalew publikacji poświęconych tej sprawie. Prawie każdy z bardziej znanych autorów proponował własne, odmienne kryterium oceny tej dobroci i znajdował dla niego uzasadnienie, na ogół dość przekonywujące. Polecano przeróżne charakterystyczne wielkości przebiegu reakcji układu bądź też ich coraz bardziej skomplikowane funkcje. Różnorodność tych odmian świadcząca o zupełnym braku jednolitości poglądów, wywoływała wśród tech-

---

miałaby swe źródło wyłącznie w niepełnym określeniu założeń i wymagań — patrz na przykład L. Brillouin, *Science and Information Theory* (New York 1956, Academic Press Inc.).

[3] Dlatego też poszukiwania takiego rozwiązania nazwano optymalizacją (lub optymizacją) układu.

ników rosnące zakłopotanie.[4] ale rozwiązanie tej trudności okazało się chyba niepomiernie bardziej kłopotliwe.

Otóż w ostatnich latach udało się wykazać, że określanie kryterium dobroci działania jest analogiczne do pewnych pojęć matematycznych, których cechuje znaczna dowolność wyboru, wskutek czego dopuszczają one istnienie wielu konkretnych odpowiedzi. Niejednokrotnie znajomość jednej tylko z wybranych odpowiedzi pozwala znaleźć ich nieskończenie wiele, przy czym nie ma możliwości rozstrzygnięcia, która z nich byłaby bardziej właściwa niż inne. Niekiedy dogodniej jest posłużyć się jedną z nich, czasem inną, przy czym dogodność należy tu rozumieć raczej jako łatwość prowadzenia dalszych rozważań lub obliczeń i zwykle nie ma ona nic wspólnego ze ścisłością lub też ogólnością rozumowania.[5]

Pozornie mogłoby się wydawać, że w ten sposób wykazano umowność ocen wartości — przynajmniej w zakresie zagadnień technicznych, a najprostszym wyjściem z tej sytuacji byłoby przyjęcie jakiejś możliwie powszechnej i dogodnej konwencji określającej, które z kryteriów należy stosować. Tak też istotnie niekiedy postępowano.[6] W rzeczywistości jednak sprawa okazała się bardziej zawiła.

Przede wszystkim oceny wartości urządzenia technicznego nie mogą nigdy uwzględniać jednej tylko prostej cechy, choćby najbardziej istotnej, lecz cały ich zbiór. Poprawianie bowiem jednej właściwości układu z reguły wiąże się z pogorszeniem innych jego cech i to w stopniu uniemożliwiającym niekiedy jego praktyczne wykorzystywanie. Na przykład zmniejszenie wymiarów i ciężaru urządzenia (tak zwana jego miniaturyzacja) niezbędne przy sterowaniu pocisków balistycznych powoduje zwykle zmniejszenie pewności pracy układu.

Zadanie techników komplikowało się więc niezmiernie. Nale-

---

[4] Najwięcej zdaje się starań poświęciła tym sprawom szkoła radziecka, na przykład klasyczny podręcznik A. A. Feldbauma (wydany w Polsce w 1958 roku pod tytułem *Układy regulacji automatycznej* poświęca prawie 1/7 swej objętości (około 100 stron) rozważaniu kryteriów dobroci. Co do ich liczby, to prace systematyzujące P. T. Nimsa, *Design Criceria for Automatic Control* z 1951 roku, D. Grahama i R. Lathropa, *The Synthesis of „optimum" Transients Response* z 1953 roku oraz J. E. Gibsona i Z. V. Rehasiusa, *A Set of Standard Specifications for Control Systems* z 1961 roku wyliczają ich 102 rodzaje bez pretensji do kompletności.

[5] Ta analogia jest dość skomplikowana; z jej pomocą sprowadza się kryteria dobroci działania do pewnych pojęć topologicznych związanych z tak zwanymi przestrzeniami metrycznymi.

[6] Na przykład przemysł Stanów Zjednoczonych zalecał jako ocenę działania układu regulacyjnego tak zwane kryterium ITAE określone dość prostym wzorem całkowym.

żało odnaleźć wszystkie istotne cechy układu (w zupełnie nieokreślonej ilości), dla każdej z nich opracować dogodny sposób jej liczbowego pomiaru, a w końcu podać jakieś sensowne, wypadkowe kryterium wartości uwzględniające sumarycznie wszystkie te różnorodne i często sprzeczne wymagania, które ponadto zmieniają się znacznie w zależności od konkretnych warunków (na przykład od układu regulacji temperatury lokalu biurowego wymaga się zupełnie innej dokładności pracy i szybkości reagowania niż od układu sterowania precyzyjnej obrabiarki). W takich warunkach można by raczej mówić o dowolności niż o umowności oceny wartości — dowolności ograniczonej tylko jawnym bezsensem.

Poza tym jednak — w przypadku większości cech — nie było wątpliwości, w jakim stopniu powinien posiadać je układ doskonały, jakie — innymi słowy — byłoby rozwiązanie idealne (na przykład całkowita niezawodność lub bezzwłoczna i bezbłędna reakcja). Przynajmniej jeden punkt skali wartości wydawał się więc bezsporny. Zresztą i różnice ocen uzyskiwanych za pomocą różnych rozważań były na ogół nieznaczne. Mimo różnych kryteriów uszeregowanie rozwiązań według ich wartości wypadało przeważnie podobnie. Jeśli nie nalegano na nadmierną precyzję ujęcia, to wyraźnie widoczna była pewna wspólna intuicyjna podstawa oceny — zwykły zdrowy rozsądek.

Problem ten był zresztą złagodzony przez to, że luki w posiadanych informacjach oraz zwyczajne w pracy inżynierów niedokładności pozwalały optymalizować tylko w przybliżeniu. Wiemy bowiem z reguły zbyt mało i niedokładnie oraz rozporządzamy zbyt krótkim czasem, żeby udało się nam uzyskać najlepsze rozwiązanie jakiegoś bardziej skomplikowanego układu. Przy zastosowaniu różnych kryteriów otrzymywano niejednokrotnie różnice między ocenami wartości tego samego rzędu co i niedokładności związane z przybliżeniem optymalizacji. Powodowało to ich praktyczną bezprzedmiotowość.

Zwrócono też uwagę, że próby uzasadnienia, jakoby wybrane rozwiązanie było najlepsze, prowadzą do nieskończonych łańcuchów dowodowych. Najlepszym rozwiązaniem jest bowiem takie, które maksymalizuje wyniki otrzymywane na podstawie pewnego, przyjętego w danej chwili kryterium wartościowania. To kryterium nie jest jednak czymś objawionym, lecz zostało wybrane z wielu innych, ponieważ uznano je za najbardziej odpowiednie, najbardziej wartościowe, czyli ze swej strony spełniało w najwyższym stopniu jakieś inne kryterium wartościowania — zwykle już nie formułowane wyraźnie lub nawet nie uświadamiane, lecz służące do wyboru „najlepszego" kryterium oceny wartości urządzenia

technicznego. Naturalnie i to kryterium „drugiego rzędu", kryterium wyboru spośród kryteriów, nie jest z kolei czymś oczywistym i tak dalej. [7] Ponieważ ten ciąg wartościowania trzeba gdzieś przerwać i to przerwać umownie, w praktyce, dla ułatwienia pracy inżynierów wydawało się uzasadnione przerwanie go możliwie wcześnie, pozostawiając skomplikowane rozważania uzasadnień co raz to wyższego rzędu tym, którzy mają wiele czasu.

Nie udało się więc dotychczas uzyskać zgodności ocen wartości urządzeń technicznych, przy czym najczęściej spotykane poglądy dotyczące tej sprawy można zaliczyć do jednej z trzech następujących grup:

a. Przedstawiciele najbardziej skrajnej twierdzą, że kryteria wartości są właściwie dyrektywami postępowania określającymi pożądane zmiany konstrukcji urządzenia i mogą być uważane za swego rodzaju normy (w sensie przepisów postępowania). Jako normy nie mogą być ani prawdziwe, ani fałszywe, gdyż w ogóle nie są sądami oznajmującymi, nie podobna ich zatem ani uzasadniać (w sensie okazywania ich prawdziwości), ani obalać. Można je tylko wyśmiewać lub zachwalać. Jakakolwiek rzeczowa nad nimi dyskusja wymaga odwołania się do kryteriów wyższego rzędu i wyłącznie w zakresie ważności tych kryteriów wyższego rzędu oceny wartości urządzeń technicznych mogą być uważane za obiektywne. Oceny techniczne, jeżeli analizować je dostatecznie głęboko, są nie tyle wnioskami naukowymi, ile wynikają ze światopoglądu określającego w ostatecznej instancji normy naszego postępowania. Tak więc za ścisłe i naukowe należy uznać tylko wspomniane uprzednio pojęcie poprawności rozwiązania, natomiast ocena jego wartości to niemal rzecz gustu.

b. Druga grupa zgadza się, że oceny urządzeń technicznych charakteryzuje pewien subiektywizm znajdujący swój wyraz w umowności kryteriów wartości. Sądzi ona jednak, że ten subiektywizm jest spowodowany raczej niemożnością uwzględnienia wszystkich właściwości, od których zależy wartość urządzenia, oraz niedokładnością ich określania, nie wynika zaś z istoty samego pojęcia wartości. Zwraca się uwagę, że uznanie niczym nie skrępowanej umowności ocen dowodziłoby całkowitej dowolności jakiegokolwiek wyboru technicznego, co na pewno nie jest słuszne, oraz podkreśla się ograniczenia umowności wynikające z wymagań zdrowego rozsądku. Znacznie ważniejszą cechą ocen technicznych wydaje się być ich względność. O wartości rozwiązania technicznego można

[7] Można na przykład przy ocenie technicznej używać kryteriów zapewniających najniższe koszty eksploatacji, ale od razu nasuwa się pytanie, dlaczego rozstrzygać mają te koszty nie zaś na przykład wzgląd na bezpieczeństwo obsługi?

mówić tylko wówczas, gdy pamięta się o zadaniu, które ma ono wykonać. Dzieło jest bez wartości przy procesie produkcji obrabiarek a obrabiarka nie będzie sterować ogniem artylerii. Można więc mówić o pewnej sytuacyjności wartościowania technicznego, o zależności ocen od warunków.

c. Trzecia grupa twierdzi, że dotychczasowe studia wykazały zarówno niezwykłą złożoność zagadnienia wartości, jak i niewielką dokładność dostępnych obecnie metod oceny. Problem ten zresztą nie jest teraz wyjątkowo ważny a ponadto na ogół można osiągnąć pewien kompromis wśród różnych ocen. Jak wykazuje doświadczenie, nie należy zajmować się intensywnie jakimś wyodrębnionym tematem w okresie dłuższym niż 5 do 8 lat (jeżeli nie zaszła w tym okresie jakaś zasadnicza zmiana możliwości pracy technicznej). Po upływie tego czasu zagadnienie jest już na ogół wyświetlone w stopniu dostępnym w danym etapie rozwoju techniki i dalsze prace nad nim byłyby zwykle bezskutecznym marnotrawieniem sił i środków. Tak właśnie należy potraktować problematykę wartości i odłożyć dalsze badania przynajmniej na kilkanaście lat.

PROBLEMY DECYZJI

Druga droga prowadząca techników do zagadnienia wartości wiązała się z techniką raczej pośrednio. W czasie II wojny światowej, gdy rozwijano i tworzono gałęzie matematyki przydatne w organizowaniu i ułatwianiu pracy wielkich zespołów technicznych i przemysłowych,[8] zwrócono między innymi uwagę na kluczową w tych sprawach rolę trafnego podejmowania decyzji. Trafność decyzji rozumiano przy tym jako wybór najlepszego, najbardziej wartościowego postępowania.

Najpierw zajęto się powiązaniami występującymi między aktem decyzji a wiedzą potrzebną do jej pojęcia. Na ogół chce się bowiem, żeby decyzje, zwłaszcza dotyczące spraw istotnych dla znacznej części społeczeństwa, wynikały konsekwentnie z zasobu posiadanych informacji, żeby były „podbudowane naukowo". Wydawało się, że można tu odróżnić dwa etapy:

a. Gromadzenie niezbędnych informacji, szacowanie ich pewności, przewidywanie skutków takiego a nie innego postępowania oraz prawdopodobieństwa tych skutków. Byłaby to domena ekspertów naukowych, co tłumaczyłoby zarazem ich obecność w zespołach kierowniczych.

[8] Zespół takich wybranych działów matematyki nazywano „badaniami operacyjnymi" (*operations research*) lub — rzadziej — teorią decyzji.

b. Na podstawie zgromadzonych wiadomości wybranie najlepszego, najbardziej wartościowego rozstrzygnięcia, co byłoby zadaniem właściwego personelu kierowniczego.

Szybko jednak zjawiły się zastrzeżenia. Przede wszystkim trudno się zgodzić, żeby poza zasięgiem badania naukowego pozostawała sama czynność wartościowania, równie chyba istotna i powszechna w życiu jak zbieranie informacji. Byłoby to wielkie okrojenie sfery badań naukowych, argumentowanie zaś, że dotychczas brak jest nauki zajmującej się problematyką wartości, nie może rozstrzygać o przyszłości.

Może ważniejsze jednak było dostrzeżenie roli decyzji w samej nauce. Jej pracownicy muszą przecież decydować: co i jak badać, jak oceniać wyniki i jaką wybrać ich interpretację, w jakich warunkach robić pomiary, jakie wyjaśnienia i wnioski przyjąć, jakie zaś odrzucić. Bez takich czynności nauka po prostu nie może istnieć. Opisywanie „obiektywnych" faktów wymaga zawsze wielu mniej lub bardziej „subiektywnych" decyzji a spostrzeżenie, że uczeni nie opracowali dotychczas nawet zarysu własnej, naukowej teorii decyzji lub wartościowania, jest raczej ciężkim zarzutem, które należałoby postawić nauce a nie argumentem stwierdzającym nienaukowość tego typu zagadnień.[9] Trudno też byłoby wykręcać się przyznając, że istotnie nauka przyjmuje pewne kryterium wyboru, ale jest to zawsze i wyłącznie kryterium prawdy. Jeśli nawet zgodzić się z tą tezą co do decyzji związanych z twierdzeniami i odkryciami naukowymi, to przecież w nauce spotyka się również decyzje związane na przykład z wyborem pewnej metody badań, doświadczeń lub obliczeń. Tu podstawą decyzji niejednokrotnie nie będzie fakt, że dana metoda zapewnia prawdziwość wyników (wszystkie metody mogą dawać wyniki zgodne z prawdą), ale jej dogodność, użyteczność — jej wartość.

Ale i w przypadkach hipotez lub teorii, o których wyborze jakoby rozstrzygała tylko ich prawdziwość, przynajmniej w przypadku nauk technicznych sprawa nie przedstawia się prosto. Dla techników wydaje się sprawą oczywistą, że jakiekolwiek odwzorowanie rzeczywistości za pomocą tez i twierdzeń pewnej teorii jest możliwe tylko w przybliżeniu i niedokładnie. Prawie też zawsze w konkretnych zastosowaniach trzeba wybierać spośród kilku dopuszczalnych interpretacji (na przykład znany dualizm teorii falowej i korpuskularnej w fizyce). Czy z tych różnych odwzorowań

---

[9] Pewne materiały związane z tą problematyką można znaleźć w statystyce, a zwłaszcza w tak zwanej teorii weryfikacji hipotez, której zasadnicze pojęcia (na przykład poziom ufności) są również przydatne w wielu sformułowaniach technicznej teorii wartości. Można by więc uważać, że statystycy odgrywają rolę ekspertów wobec samych uczonych.

rzeczywistości możemy zawsze wybrać najbliższe prawdy? Musielibyśmy chyba wówczas znać ją samą. Więc jak rozumieć tę „bliskość prawdy" w praktycznej pracy techników? Chyba jako możliwość przewidywania z jak największą dokładnością przyszłych skutków postępowania. To jednak nie zawsze wystarcza. Niekiedy wymaga się przy takim przewidywaniu również jak najmniejszego nakładu pracy, nawet kosztem popełnienia pewnych błędów, czasem możliwości szybkiego otrzymania wyników (żeby zapewnić aktualność odpowiedzi na przykład podczas działań bojowych) i tym podobne. Mówi się żartobliwie, że dobra teoria techniczna powinna spełniać warunek „wielu p", to znaczy, że powinna być prosta, prawdziwa, potrzebna, płodna, piękna, praktyczna i dopiero zespół tych cech stanowi o jej wartości. [10]

Gdy przed dwudziestu mniej więcej laty w środowiskach technicznych dostrzeżono doniosłość zagadnienia decyzji przy kierowaniu przemysłem, wyborze rozwiązań technicznych, organizowaniu prac i tym podobnych oraz uznano centralne znaczenie pojęcia wartości, spróbowano — w zakresie przydatnym dla techników i ludzi kierujących gospodarką — rozwinąć jakąś praktyczną teorię wartości. Przyjęto przy tym trzy założenia:

1. Uznano, że wszelka działalność techniczna zawiera dwa składniki: dążenie do pewnych celów oraz posługiwanie się środkami niezbędnymi do ich osiągnięcia. To, co nie mieści się w tym dwuczłonowym schemacie: cele — środki, jest poza zasięgiem obecnych rozważań techników. Każde postępowanie jest oceniane wyłącznie z punktu widzenia jego skuteczności. Upodobania, tradycje, przyzwyczajenia grają rolę tylko jako ułatwienia lub utrudnienia. Każda czynność sama w sobie byłaby więc jednakowo obojętna.

2. Osądzono, że istnieją różne rodzaje wartości (na przykład ekonomicza, estetyczna), zależne od celu, do którego się dąży, Rodzaj wartości interesujący techników nazwano użytkową (*utility value*), przy czym zazwyczaj określano ją jako zdolność zaspokajania ludzkich potrzeb. Decyzje techniczne uznano za prawidłowe, jeżeli maksymalizują tę właśnie wartość.

3. Zgodzono się, że najważniejszym i najpilniejszym zadaniem teorii jest opracowanie metod liczbowego pomiaru wartości użytkowej. Dopiero bowiem ujęcie ilościowe zapewni teorii wartości niezbędną ścisłość oraz umożliwi stosowanie jej przez inżynierów.

---

[10] W powieściach naukowo-fantastycznych spotyka się wizje jakiejś powszechnie zdeterminowanej przyszłości, przewidujące, że kiedyś o wszystkim — w myśl bezbłędnych założeń i naukowo otrzymywanych wniosków — będą rozstrzygać jakieś supermaszyny myślące. Pomijając już fakt, że stwierdzenie celowości pewnej decyzji wcale nie jest równoznaczne z jej podjęciem, technicy

POMIARY WARTOŚCI

Gdy chce się mierzyć jakąś nową, dotychczas nieznaną wielkość, możliwe są wówczas dwa rodzaje postępowania: albo można wyszukać wśród innych wielkości, których metody pomiaru są już opracowane, jedną, najbardziej zbliżoną znaczeniem do obecnie nas interesującej i posłużyć się metodami jej pomiaru do naszych nowych potrzeb, albo też można od podstaw tworzyć metodykę pomiaru tej nowej wielkości. Dla pomiaru użyteczności próbowano obu tych sposobów.

Początkowo wydawało się, że można utożsamić wartość użytkową z wartością pieniężną. Wówczas optymalizacja jakiegoś zakładu przemysłowego polegałaby na jak największym zwiększaniu na przykład jego dochodu. W takim ujęciu jednostki byłyby znane, pomiary wydawały się proste, ale niestety krytycy znaleźli wiele zasadniczych zastrzeżeń.

Przede wszystkim dla jakiego okresu chcemy otrzymać jak największy wzrost dochodu? Dla roku? Dla dziesięciu lat? Dla czasu trwania przedsiębiorstwa? A kto wie, jak długo będzie ono istniało? Zaproponowano, żeby okres optymalizacji sięgał tak daleko w przyszłość, jak daleko sięgają nasze informacje (tak zwane planowanie do „horyzontu informacyjnego"), ale przecież zanik tych informacji nie jest czymś nagłym, studia zaś i badania mogą z czasem zwiększać naszą wiedzę gromadząc coraz więcej, coraz dalej sięgających informacji. To znowu wymaga decyzji, kiedy przerwać ten proces gromadzenia wiadomości i zacząć z nich korzystać. A może to „zwiększanie wiedzy" potraktować jako jeden z naszych celów, któremu również przysługuje pewna wartość? Jeśli tak, to jaka?

Oprócz tego rozkład dochodu w czasie bywa różny i nie wiadomo — a od tego zależy polityka inwestycji — czy wybrać mniejszy dochód wcześniej, czy też większy później? O ile większy? O ile później? Trzeba by wprowadzić jakieś „ważenie" czasu, ale jak?

Po trzecie: Czyje zyski optymalizować? Pracowników czy też ich rodzin? Całego społeczeństwa? Czy na przykład uwzględniać jako zysk kształcenie kadr technicznych?[11] Co robić z takimi instytu-

---

obawiają się raczej czegoś wręcz przeciwnego — nadmiernej dowolności graniczącej z anarchią, kształtowania samych nauk zgodnie z pewnymi założeniami narzuconymi przez zupełnie dowolne decyzje. Sądzą oni, że to, co „powinno być", chociażby jako łatwiejsze, może niekiedy brać górę nad tym, co „jest naprawdę".

[11] W Stanach Zjednoczonych przyjmuje się orientacyjnie, że koszty kształcenia zawodowego zwracają się 30-krotnie w ciągu 25 lat, przy czym początkowe 5 lat cechuje brak amortyzacji, której maksimum występuje po 12—15 latach.

cjami jak szpitale, żłobki, szkoły? Jak tam wyznaczać zyski, dochody? Czyżby były one tylko szkodliwym obciążeniem gospodarki? W końcu trzeba uwzględnić, że wszystkie te obliczenia są niepewne, cechuje je jakieś malejące z czasem prawdopodobieństwo. Konkurencja, wahania koniunktury, zmiany cen, niespodzianki rozwoju technicznego, fluktuacje rynku potrzeb i tym podobne już dla stosunkowo niedalekiej przyszłości niweczą dokładność naszych obliczeń. Nie jest też sprawą jasną, jakie ekonomiczne kryterium optymalizacji należy stosować: zwiększać zysk całkowity? jednostkowy? stosunek dochodów i wydatków?

Zwrócono ponadto uwagę, że wartość w sensie ekonomicznym (tak zwana wartość wymienna) ma wiele cech, których brak wartości użytkowej. Jest ona na przykład bezwzględna (wartość użytkowa zależy od czasu, miejsca i potrzeb osoby), przechodnia (użytkowa nie, jak bowiem przekazać komuś na przykład radość z samotnego odpoczynku?), zbiorowa i statycznie stała (użytkowa jest raczej indywidualna i zmienna).

Druga próba znalezienia metody pomiaru wartości miała odmienny charakter. Szukając bodźców kierujących naszymi decyzjami osądzono, że najsłuszniej będzie uznać wartość za przejaw zainteresowania lub nawet pożądania. Miarą wartości byłaby siła tego pożądania. Poglądy te są zbliżone do utylitaryzmu J. Benthama, który między innymi uzależniał ocenę ludzkiego postępowania od sumy szczęścia i przykrości, jaką powoduje ono w społeczeństwie.[12] Technicy sądzili, że Bentham wierzył w możliwość pomiaru ilościowego tych uczuć, ale pierwszym, który podał propozycję praktycznej metody takiego pomiaru, był jeden z najwybitniejszych matematyków XX wieku, John von Neumann. Metoda jego przyjmuje dwa następujące założenia:

I. Jednostka może zawsze podać zgodne ze swymi pragnieniami uszeregowanie hierarchiczne zdarzeń (cech, rzeczy), które ją interesują.

II. Jednostka może zawsze podać to uporządkowanie dla dowolnej kombinacji tych zdarzeń oraz określonych prawdopodobieństw ich występowania.[13]

---

[12] Niektórzy autorzy nawiązują również do pojęcia imperatywu asertorycznego wprowadzonego przez Kanta na przykład w *Uzasadnieniu metafizyki moralności*.

[13] Metoda ta została podana w monografii *Theory of Games and Economic Behaviour* (Princeton University Press, wydanie 3 z 1953 roku) napisanej przez von Neumanna wespół z Oskarem Morgensternem. Istnieje pewna jej modyfikacja zaproponowana około 1956 roku przez C. W. Churchmana i R. L. Achoffa, która zmienia nieco drugie założenie unikające wprowadzania pojęcia prawdopodobieństwa. Modyfikacja ta nie wprowadza jakichś zasadniczych różnic i z tego względu nie będzie omawiana w niniejszym szkicu.

Przypisując umowną wielkość liczbową jakiemuś wybranemu zdarzeniu można z pomocą tych założeń zbudować jednolitą skalę wartości. Jeśli na przykład wysłuchaniu jakiegoś koncertu przy-przypisać wartość 1 i uznać, że możliwość przejażdżki żaglówką o prawdopodobieństwie 1/2 równoważy tę pierwszą przyjemność, to według von Neumanna takiej przejażdżce przypadnie wartość 2.

Z metodą tą wiązano początkowo znaczne nadzieje; najbardziej może entuzjastycznie przyjęli ją na półkuli zachodniej socjologowie i psychologowie, prawdopodobnie z racji wyraźnie behawiorystycznego jej charakteru, ale wysunięto zarzuty chyba jeszcze bardziej zasadnicze niż przy krytyce poprzedniej metody pomiaru. Najczęściej spotykanymi zastrzeżeniami były:

a. Uczucia przyjemności i przykrości nie zawsze wydają się mieć coś wspólnego z wartościowaniem, którym powinniśmy się kierować podejmując nasze decyzje, w przeciwnym bowiem przypadku, jak należałoby na przykład oceniać przyjemność zboczeńców? Problem ten po raz pierwszy zdaje się sformułował wyraźnie Platon w *Gorgiaszu* (rozmowa Sokratesa z Kaliklesem) i prawie z reguły rozstrzygano go negatywnie.

b. Dopuszczalność porównywania upodobań odmiennych rodzajów (I założenie von Neumanna) jest co najmniej wątpliwe. Można jeszcze zgodzić się na przykład na uporządkowanie według smakowitości: befsztyka, tortu i ostryg, ale znacznie trudniej uwierzyć w sensowność porównywania według jednej skali: obrazów Tycjana, sprzętu telefonicznego oraz smacznych parówek.[14]

c. II założenie von Neumanna jest właściwie założeniem addytywności wartości, które jakoby można w dowolnej ilości algebraicznie dodawać do siebie. I to nie wydaje się słuszne. Czyżby dla jedzącego wartość chleba z masłem była sumą wartości chleba i masła? Jeśli tak, to dlaczego jada się je razem a nie jedno po drugim?

d. Wartości nie są stałe, lecz zmieniają się z czasem i warunkami. Nawet w najbardziej upalny dzień nikomu chyba dziesiąta porcja lodów nie może tak smakować jak pierwsza. Funkcjami czasu są również cele, do których dążymy, i zależnie od tego, jak daleko sięgniemy myślą, decyzje nasze mogą wypaść różnie. Dla uniknięcia tego zarzutu próbowano wprowadzić fikcję decydowania w całkowitej wolności i przy posiadaniu całkowitego

---

14 Wskazano tu na ciekawą analogię matematyczną do tak zwanych przestrzeni afinicznych, w których nie można wprowadzać pojęcia odległości, gdyż każda ze współrzędnych jest nieporównywalna z inną.

zasobu informacji, co znowu podkopywałoby praktyczną stosowalność metody, gdyż takie idealne warunki rzadko kiedy się zdarzają.

e. Zupełnie niejasny jest problem oceny w grupie społecznej. Co rozstrzyga o wartości grupowej? Wybór wszystkich jej członków? Większości? Przywódców? Jaki jest wewnątrzgrupowy mechanizm akceptacji wartości? Co się dzieje w przypadku ocen konfliktowych? Jakie zbiory wartości obowiązują w zespole, który można jeszcze uznać za grupę? Te i podobne sprawy — ze względu na ich doniosłość w socjologii — były badane dość intensywnie, ale dotychczas uzyskane wyniki polegają raczej na sformułowaniu nowych pytań niż są odpowiedziami na stare.

Von Neumann uświadamiał sobie w pełni większość tych zastrzeżeń, sądził jednak, że „... najpierw niezbędne jest wprowadzenie jakiegoś narzędzia matematycznego, które — bez względu na jego wady — pozwoli rozwinąć badania teoretyczne i ruszy z miejsca całe zagadnienie pomiaru wartości. Później — w miarę gromadzenia materiałów — przyjdzie czas precyzowania pojęć i formułowania zależności. Dlatego nie należy od razu wnikać zbyt głęboko w sens proponowanych założeń, lecz przyjąć możliwie roztropny zbiór wyjściowych pewników, posłużyć się nim jak najbardziej operatywnie i zobaczyć, co z tego wyniknie. Może na przykład dla prawidłowego rozwoju teorii trzeba będzie wprowadzić więcej pojęć podstawowych niż jedno pojęcie wartości, podobnie jak niegdyś dla rozwoju teorii ciepła niezbędne okazały się dwa różne pojęcia: temperatury i ilości ciepła...".

Niedoskonałości metody von Neumanna udało się częściowo wyjaśnić analizując rodzaje możliwych skal pomiarowych. Otóż obecnie wśród techników przyjęło się przekonanie, że każdą z istniejących skal można zaliczyć do jednej z następujących pięciu grup: [15]

1. Skale nominalne, jak na przykład wszelkie podziały klasyfikacyjne, w których poszczególnym grupom podziału przypisano pewne liczby służące wyłącznie jako nazwy tych elementów (na przykład numeracja oddziałów wojskowych lub koni na torze wyścigowym).

2. Skale porządkowe, pozwalające stwierdzić, który z dwu elementów zbioru uporządkowanego jest wcześniejszy (na przykład mniejszy) lub późniejszy (większy), na przykład stopnie szkolne, numery domów, siła wiatru według Beauforta, oceny według

---

[15] Bliższe szczegóły można znaleźć w monografii C. W. Churchmana i Ph. Ratoosha, *Measurment: Difinitions and Theories*, New York 1960 (J. Wiley).

testów inteligencji i tym podobne. Na liczbach otrzymanych za pomocą obu wymienionych skal nie można wykonywać żadnych działań matematycznych.

3. Skale addytywne, na których można wyznaczać odległości między poszczególnymi wynikami; z ich pomocą mierzy się na przykład położenie, energię, czas (według kalendarza lub wskazań zegara).

Są to skale o dowolnym, wyłącznie umownym punkcie początkowym (zerowym), którego umiejscowienie nie wynika z natury samej mierzonej wielkości. Dopuszczają one działania matematyczne tylko na różnicach wyników pomiaru, nie zaś na samych wynikach.

3 a. Równoważne poprzednim są skale logarytmiczne, którym brak jest addytywności, ale za to występuje zachowanie stosunków. Nie spotyka się ich w praktyce poza badaniami psychologicznymi związanymi z prawem Webera-Fechnera [16].

4. Skale stosunkowe z „naturalnym" punktem zerowym, używane przy pomiarach długości, ciężaru, siły, najbardziej uniwersalne, na których można dokonywać dowolnych operacji matematycznych.

W miarę rozwoju danej gałęzi nauki zaznacza się tendencja przechodzenia od skal bardziej prymitywnych do doskonalszych. Na przykład, kiedyś, gdy temperatury określano słowami „gorąco, ciepło, chłodno, zimno", stosowano właściwie skalę typu porządkowego. Skale Celsjusza czy Fahrenheita są typu addytywnego, skala temperatur zaś według Kelvina należy już do stosunkowych. Skale von Neumanna i wartości wymiennej, będące odpowiednio typu: addytywnego i stosunkowego, stanowiły próbę przeskoczenia obu bardziej elementarnych odmian skal, których zresztą dotychczas nie potrafiono w zadowalający sposób opracować; próbę o tyle zrozumiałą, że dopiero skala addytywna dozwala stosować klasyczne operacje matematyczne. Po prostu usiłowano posłużyć się skalami zbyt wysokiego rzędu w stosunku do obecnego stanu naszej wiedzy.

Obecnie technicy posługują się na ogół ocenami wartości w sensie ekonomicznym, brak jest bowiem innych pojęć podobnie bliskich użyteczności, ogólnie zrozumiałych i uchwytnych liczbowo, ale zdają sobie sprawę, że jest to tylko bardzo niedoskonała namiastka, której wynikom można co najwyżej przypisać znaczenie orientacyjne.

*

* *

---

[16] Np. skala wrażeń pozwala na porównywanie stosunków ich natężeń nic nie mówiąc o różnicach wielkości tych wrażeń.

Dotychczasowe próby technicznej teorii wartości dają się interpretować rozmaicie. Można na przykład widzieć w nich charakterystyczny przykład mentalności inżynierów starających się opisać wszystko ilościowo [17], próbę, zresztą nieudaną, arytmetyzacji pewnej dziedziny wiedzy, którą dawniej uważano za niewątpliwą domenę humanistyki. Wydaje się jednak, że najcenniejszym wynikiem dotychczasowych wysiłków jest zrozumienie przez techników niemożliwości wzajemnego izolowania różnych gałęzi nauk i znaczenia ich wspólnych powiązań. Nie potrafimy wyodrębnić jakichś specyficznie technicznych wartości, które należałoby maksymalizować celem budowy coraz lepszych urządzeń. Wręcz przeciwnie, im głębiej analizować i wszechstronniej badać, tym bardziej zagadnienia pozornie czysto przemysłowe i techniczne zbliżają się do problematyki etycznej. Rozpowszechnia się też z wolna wśród techników przekonanie, że w rzeczywistości istnieje tylko jedna wartość — etyczna — całe zaś zamieszanie, cała różnorodność poglądów ma swe źródło w uwzględnianiu tylko niektórych i to najczęściej różnych składników tej jedynej wartości. I jeśli kiedyś proponowano na przykład następującą regułę postępowania „...biorąc do ręki jakikolwiek tom pytajcie: czy zawiera on jakieś rozumowanie dotyczące wielkości lub liczby? Czy zawiera jakieś rozumowanie oparte na eksperymencie a dotyczące faktów? Jeśli nie, to w ogień z nim, nie może bowiem zawierać nic prócz sofisterii i złudzeń..." [18], to obecnie nawet technikom takie ujęcie nie wydaje się wystarczające.

Karol Wajs

---

17 Interesującym przykładem takiego dążenia do liczbowego ujęcia wartości jest — wprowadzona w jednej z polskich instytucji naukowych, wydających własne publikacje — metoda oceny tak zwanej wartości autorskiej „W" podległych jej komórek. Wartość tę oblicza się według wzoru

$$w = \sqrt{\frac{10n^i}{m^3}} \sum_{i=1}^{i=n} A_i \, B_i \, S_i$$

przy czym n jest liczbą artykułów napisanych w danym okresie, m — liczbą tak zwanych potencjalnych autorów (pracownicy naukowi liczą się podwójnie), S_i — objętością i tego artykułu w arkuszach autorskich, A_i — współczynnikiem jakości stylistycznej, B_i — współczynnikiem trudności tematycznej. Obliczenia wartości prowadzi się z dokładnością do 4 liczb znaczących po przecinku.

18 D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego* Kraków 1947, PAU.

LITERATURA

Za najbardziej podstawowe opracowanie technicznej teorii wartości uchodzą:

Churchman C. W., *Prediction and Optimal Decision — Philosophical Issues of a Science of Value* (N. Y., 1961, Prentice Hall, Englewood Cliffs), która podaje również obszerną literaturę przedmiotu (przeszło 200 pozycji) oraz

Siu R. G. H., *The Tao of Science* (New York 1957, J. Wiley).

Poza tym teoria ta zajmuje fragmenty (niekiedy bardzo obszerne) trzech typów opracowań: 1) związanych z tak zwaną teorią układów, gdzie rozpatruje się ją raczej z punktu widzenia porównawczej oceny jakości; 2) opisujących badania operacyjne, w których przedstawia się zwykle jej matematyczne ujęcie, oraz 3) najmniej nas tu interesujących opracowań ekonomicznych.

W grupie pierwszej należy wymienić przede wszystkim obszerną monografię

Hall A. D., *A Methodology for Systems Engineering* (Princeton 1962, D. Van Nostrand) oraz w mniejszym zakresie poruszające problematykę wartości:

Ellis D. O., Ludwig F. J., *System Philosophy* (N. Y. 1962, Prentice Hall, Engl. Cliffs) i

Eckman D. P., *Systems: Research and Design* (New York 1961, J. Wiley).

Druga grupa jest nieporównanie bardziej obszerna. Opracowana w 1959 roku przez J. H. Batchelora *Operations Research — an Annotated Bibliography* (St. Louis University Press, Miss.) wymienia przeszło 3000 pozycji. Może najbardziej związane z problematyką wartości są:

Thrall R. M., Coombs C. H., Davis R. L., *Decision Processes* (New York 1954, J. Wiley);

Chernoff H., *Elementary Decision Theory* (New York 1959, J. Wiley);

Churchman W. C., Achoff R. L., *Introduction to Operations Research* (New York 1959, J. Wiley);

Saaty Th. L., *Mathematical Methods of Operations Research*, (New York 1959, Mc Graw Hill);

Sasieni M., Yaspan A., Friedman L., *Operations Research* (New York 1959, J. Wiley);

Achoff R. L., *Scientific Method: Optimizing Applied Research Decision* (New York 1962, J. Wiley).

Na pograniczu zagadnień ekonomicznych i badań operacyjnych znajduje się książka:

Miller D. W., Starr M. R., *Executive Decisions and Operations Research* (Prentice Hall, 1960, „International Series in Management").

STANISŁAW WREMIŃSKI

BERTOLT BRECHT. PROCES PRZECIW FAŁSZERZOM HISTORII

I

BADANIE historii nie jest zajęciem prostym i łatwym. Jednakże gdy się poszczególne jej fragmenty pozna, ujawnienie prawdy nie powinno nastręczać trudności. Okazuje się, że jest inaczej. Jest inaczej już bardzo długo. Dlaczego ujawnianie prawdy historycznej jest trudne? Czynnik błędu gnoseologicznego działa w sferze wykrywania i ustalania. Natomiast nie może grać szczególnej roli w chwili, gdy prawdę już wykryto i na porządku dziennym znajduje się sprawa jej ujawnienia, udostępnienia społeczeństwu. Wydaje się, że właściwą będzie odpowiedź: trudność polega na tym, że historia bywa fałszowana. Jej poszczególne fragmenty, tak z dalszej jak i bliższej przeszłości, są mistyfikowane, mitologizowane, przeinaczane, a nawet wykreślane i wymazywane.

Grono fałszerzy jest szerokie. Lektura sztuk: Szwarca — *Smok*, Szaniawskiego — *Żeglarz*, Sartre'a — *Niekrasow*, pozwala się zorientować w bazie rekrutacyjnej fałszerzy, w socjostrukturze tego grona.

Historię fałszują rozmaici ludzie. O różnym poziomie intelektualnym, różnych przekonaniach, należący do różnych grup społecznych, zajmujący różne stanowiska i mający różne profesje. Dlaczego więc historia jest fałszowana? Wytłumaczenie jest czysto funkcjonalistyczne i właśnie tym samym realistyczne. Zawarte jest w sloganie: „Kto kontroluje przeszłość — kontroluje i przyszłość".

Badając podłoże fałszowania historii trzeba być biegłym w teorii dowodów sądowych i pamiętać o wskazówce śledczej: *fecit, cui prodest*. W istocie określony interes polityczny określonych ludzi jest punktem wyjścia owego procederu „komponowania dziejów". „Faszyści przetrząsają całą historię każdego narodu po to,

aby przedstawić siebie jako spadkobierców i kontynuatorów wszystkiego, co w jego przeszłości było wzniosłe i bohaterskie, a wszystko, co było poniżające i co obraża uczucia narodowe, wykorzystują jako broń przeciw wrogom faszyzmu. W Niemczech wydaje się setki książek, które służą jednemu tylko celowi — fałszowaniu w duchu faszystowskim historii narodu niemieckiego. Świeżo upieczeni narodowo-socjalistyczni historycy starają się przedstawić historię Niemiec w ten sposób, że za sprawą jakiejś »prawidłowości historycznej« na przestrzeni dwóch tysięcy lat czerwoną nicią przewija się linia rozwoju, która doprowadziła do ukazania się na arenie dziejowej »męża opatrznościowego«, »mesjasza« narodu niemieckiego, znanego »gefreitra« pochodzenia austriackiego! W książkach tych najwybitniejsi w dziejach narodu niemieckiego działacze przedstawieni są jako faszyści, a wielkie ruchy chłopskie — jako bezpośrednie zwiastuny ruchu faszystowskiego. Mussolini stara się usilnie zbić kapitał na bohaterskiej postaci Garibaldiego. Faszyści francuscy ogłosili jako swoją bohaterkę Joannę d'Arc. Faszyści amerykańscy odwołują się do tradycji amerykańskich wojen o niepodległość, do tradycji Washingtona i Lincolna. Faszyści bułgarscy wykorzystują ruch narodowowyzwoleńczy lat siedemdziesiątych i jego ukochanych przez naród bohaterów — Wasyla Lewskiego, Stefana Karadża itd." [1].

Fałszowanie nie jest zajęciem moralnie powabnym. U jego podłoża tkwią też dalekie od powabu motywy i spełnia ono także odległe od moralnej aprobaty, funkcje. Okłamać, aby ukryć zbrodnię. Okłamać, aby móc popełnić nową zbrodnię. Takie są, w największym skrócie, motywy fałszerstw. Cytowany fragment referatu odpowiada w części na pytanie: komu prawda historyczna jest potrzebna i dla kogo jest ona zabójcza? Konsekwentna obrona prawdy historycznej, przez Bertolta Brechta, wynikała właśnie z postawienia sobie tego pytania i oczywiście z określonej na nie odpowiedzi. „Propaganda na rzecz myślenia, w jakiejkolwiek dziedzinie występuje, jest dla sprawy uciskanych nader pożyteczną. Propaganda taka jest bardzo potrzebna. Pod rządami służącymi eksploatacji myślenia uchodzi za podłość" [2].

Uciskający, tyranizujący, eksploatujący, z reguły dysponują odpowiednią siłą i tym samym mogą nie tylko fałszować dzieje,

---

1 Georgij Dymitrow, *Ofensywa faszyzmu i zadania Międzynarodówki Komunistycznej w walce o jedność klasy robotniczej przeciw faszyzmowi*, referat na VII Światowym Kongresie Międzynarodówki Komunistycznej 2 sierpnia 1935 r. Por. *Pisma wybrane*, Warszawa 1954, Książka i Wiedza, s. 121—122.

2 Bertolt Brecht, *Pięć trudności przy pisaniu prawdy*. Polski przekład ukazał się w polskiej prasie, w październiku 1956 r.

lecz też wywierać presję na tych, którzy starają się ujawnić prawdę. „Dałem panu przecież do przeczytania moje opracowania *Turandot-Kongress der Weisswäscher*. Pamięta pan zwrócone do intelektualistów pytanie o to, dlaczego ryż tak zdrożał i dlaczego w państwie zapanował taki nieporządek. Jeden z intelektualistów jest w mądrości swej już zupełnie bliski prawdy, gdy nagle, popatrz, wiszący przed nim kosz z chlebem zaczyna się unosić coraz wyżej i dalej. Jest to tak wyraziste, że każdy rozumie ów konflikt, w jaki w pewnych sytuacjach popada intelektualista, gdy zaczyna być zbyt gadatliwy"[3].

Prawda jest niewygodna możnym. Jest natomiast potrzebna ludowi. Patrycjusze są silni. Mogą dotkliwie „pouczyć" szerzycieli prawdy historycznej o niepożądanym charakterze ich postępowania. Niemniej prawdy nie wolno ukrywać. Zdradą moralną jest nie przekazać rezultatów dociekań ludowi. „W wolnych chwilach, których mam wiele, przemyślałem mój przypadek i zastanawiałem się nad tym, jak powinien osądzić go w przyszłości świat nauki, do którego sam siebie już nie zaliczam. Nawet handlarz wełną musi poza tym, że stara się tanio kupić i drogo sprzedać, troszczyć się także o to, aby handel wełną rozwijał się w sposób nieskrępowany. A rozwijanie nauki wydaje mi się zajęciem wymagającym szczególnej odwagi... Jeśli uczeni, zastraszeni przez bezwzględnych władców, zadowolą się gromadzeniem wiedzy dla wiedzy, wówczas nauka może stać się kaleką, a wasze nowe maszyny będą oznaczać tylko nowe cierpienia ludzkości. Możecie z biegiem czasu wszystko odkryć, co tylko da się odkryć, ale wasz postęp będzie jednak tylko postępem prowadzącym precz od ludzkości. Przepaść między wami i nią może stać się pewnego dnia tak głęboka, że w odpowiedzi na triumfalny okrzyk z powodu jakiegoś nowego odkrycia usłyszycie tylko powszechny krzyk zgrozy i oburzenia. Miałem jako uczony jedyną w swoim rodzaju szansę. Za moich czasów astronomia dotarła na jarmarki. W tych zupełnie wyjątkowych warunkach nieugiętość człowieka mogła wywołać wielkie wstrząsy. Gdybym się był oparł, mogliby przyrodnicy i fizycy wprowadzić coś w rodzaju hipokratycznej przysięgi lekarzy, ślubowania, że użyją swej wiedzy tylko dla dobra ludzkości! Tak jak sprawy stoją dzisiaj, można mieć najwyżej nadzieję, że wyrośnie pokolenie pomysłowych i odkrywczych karłów, których można wynająć do wszystkiego. Jestem przy tym głęboko przeświadczony, że niebezpieczeństwo nigdy mi naprawdę nie groziło. Przez wiele lat byłem równie silny jak władza. A po-

---

[3] Ernst Schumacher, *Spotkania z Brechtem*, w „Dialogu" nr 2/1957, s. 114.

tem przekazałem moją wiedzę władcom, aby jej używali, aby jej nie używali, aby jej nadużywali, jak będzie wygodniej dla ich celów. Zdradziłem mój zawód. Człowieka, który dopuścił się takiego czynu jak ja, nie można ścierpieć w szeregach uczonych"[4].

Odwaga moralna jednak nie wystarczy. Wyjątkowe sytuacje nie zjawiają się często. Cóż więc ma czynić ten, który poznał prawdę o historii? Mówi sobie: „Chcemy się bawić i innym dostarczyć rozrywki, przedstawiając kawał wszechstronnie naświetlonej historii. Chcemy przeżywać dialektykę"[5]. Wie również: „Nawet w widowiskach bud jarmarcznych i w balladach ludowych prości ludzie, którzy w gruncie rzeczy nie są tacy prości, lubią historie o wielkości i upadku możnych, o wiecznej zmianie, o przebiegłości uciskanych, o możliwościach człowieka. I szukają prawdy, tego »co się kryje za tym«"[6].

Tak, istotnie uciskani i ich sojusznicy, ich rzecznicy, muszą być przebiegli. Ujawnianie prawdy historycznej jest sprawą nie tylko charakteru, ale i metody działania. „Wielu ludzi chlubiących się odwagą prawdy, szczęśliwych, że udało im się ją odnaleźć, strudzonych zapewne wysiłkiem, jaki ich kosztowało nadanie jej uchwytnej postaci, czekając niecierpliwie aż uchwycą ją ci, których interesów bronią — nie uważa za potrzebne stosować szczególnej przebiegłości przy rozpowszechnianiu prawd. W ten sposób marnują często całą skuteczność swej pracy. We wszystkich czasach, kiedy prawda bywała uciskana i ukrywana, stosowano przebiegłość w jej szerzeniu. Konfucjusz sfałszował stary patriotyczny kalendarz historyczny. Zmienił jedynie pewne wyrazy. Gdy była mowa, że »władca Kun kazał uśmiercić filozofa Wan, bo ten powiedział to i to«, wstawił Konfucjusz zamiast słowa »uśmiercić« — »zamordować«. Gdy była mowa, że tyran Takiowaki zginął w wyniku zamachu, napisał »został stracony«. W ten sposób Konfucjusz torował drogę do nowej interpretacji dziejów"[7].

Brecht zapoznał nas więc nie tylko z rzecznikami prawdy i fałszu o historycznych wydarzeniach. Wskazał również drogę do skutecznego udostępniania prawdy o tych wydarzeniach. Dla Brechta było nie tylko oczywistym, że zwykli ludzie, tworzący lud, są zainteresowani w ujawnianiu prawdy. Uważał, że ich udział w procesie ujawniania ma poważne znaczenie.

---

[4] Bertolt Brecht, *Życie Galileusza*, w *Dramatach*, Warszawa 1962, PIW, t. II, s. 238—239.

[5] Bertolt Brecht, *Studium pierwszej sceny „Koriolana" Szekspira*, w „Dialogu", nr 2/1957, s. 110.

[6] Bertolt Brecht, *Studium...*, *loc. cit.*

[7] Bertolt Brecht, *Pięć trudności...*, *loc. cit.*

„Lecz nie tylko mędrzec godzien chwały,
Co imieniem swoim księgę zdobi,
Bo słów trzeba, co mędrcowi mądrość by wyrwały,
Więc wspomnijmy celnika osobę:
On tę mądrość dla świata wydobył" [8].

Nie bez powodu została napisana rozprawa o trudnościach przy pisaniu prawdy. Autor tego studium orientował się doskonale, że fałsz ma swą socjologię. Fałszowanie historii istotnie jest procesem socjologicznym, w którym rolę grają różne czynniki i różni aktorzy. Najpierw istnieje sytuacja, która zostaje później sfałszowana. Potem pojawiają się warunki, w których określony interes wymaga, by się akurat w tej mierze posłużyć fałszem. Następnie trzeba fałsz skomponować. Nie jest to zawsze łatwe i proste. Wymaga znajomości rzeczy oraz metod. Fałsz jest przecież podawaniem nieprawdy w opakowaniu po prawdzie. Wreszcie fałsz musi być odpowiednio udostępniony odbiorcom. Fałszerzom zawsze bardzo zależy na tym, aby możliwie najliczniejsza rzesza „konsumentów" historiografii z apetytem spożyła ich mity i mistyfikacje. Ale udostępnienie nie wystarcza. Fałsz musi być przyjęty i zaakceptowany. Asymilacja nieprawdziwych treści przez ludzkie umysły to proces bynajmniej nie z gatunku łatwych. Za to gdy już masy odbiorców przyswoją sobie fałsz, gdy go uznają za swą prawdę — wówczas dla fałszerzy nadchodzi czas żniw.

Szerzenie prawdy jest również procesem socjologicznym. Skoro fałszerz posługuje się socjotechniką, to i rzecznik prawdy winien mieć w tej mierze rozeznanie. Pozory są nieodłączną bronią mitotwórców. „My jesteśmy za głupi na ich dowcipy i sztuczki i zawsze wpadamy. A wiecie dlaczego? Bo wyglądają tak samo jak my, i to nas myli. Gdyby wyglądali jak niedźwiedzie albo żmije, łatwiej można byłoby się ustrzec" [9].

Racje zawarte w tekstach Brechta będą się wydawały o wiele bardziej przekonywające, gdy się przeczyta studium Siegfrieda Krakauera — *Od Caligariego do Hitlera* i pozna proces psychosocjologiczny powstawania i przyswajania sobie przez naród niemiecki złowrogich mitów.

---

[8] Bertolt Brecht, *Legenda o powstaniu księgi Taoteking w drodze Lao-Tse na emigrację*, w *Opowiadaniach z kalendarza*, Warszawa 1953, Czytelnik, s. 99.
[9] Bertolt Brecht, *Pan Puntila i jego sługa Matti*, w *Dramatach*, op. cit., t. III., s. 77.

II

Proces — przewód sądowy to jedna z klasycznych metod ujawniania prawdy. Ma on wiele wspólnego z pracą historyka, który stara się z obrazu dziejów usunąć mistyfikacje. Proces dotyczy zdarzeń przeszłych, podobnie jak praca historyka. Zdarzenia te trzeba w konsekwencji ukazać w świetle zgodnym z rzeczywistością. Na przeszkodzie stoją określone interesy ludzkie i wynikające z nich subiektywne nastawienia skłaniające do deformowania kształtu odtwarzanych faktów i zjawisk. Przestępca, fałszywi świadkowie, często też nieuczciwy adwokat — to grono, które zajmuje w procesie pozycję fałszerskiego zespołu. Werdykt sądu uderza w tych sytuacjach nie tylko w sprawcę czynu, ale także w jego fałszujących wydarzenia wspólników. Gdy się rozważa fałszowanie historii, gdy się rozważa walkę autora sztuk scenicznych Brechta z tym procederem, jak najbardziej na miejscu jest słowo „proces", słowo „przewód sądowy". — „A co myśleli widzowie? (...) — Stawali się uważni (...) — Widzowie tedy byli sędziami? (...) — Tak... gdyż widowisko nasze jest trybunałem. Pierwotna forma dramatu zwała się: przesłuchanie... był sędzia, był oskarżony, byli świadkowie; miara na miarę i zdanie: ktoś pyta i ktoś daje odpowiedź — aż do rozstrzygnięcia. — Przekonaliście mnie — powiedział B. — Również i w tym wypadku byłem waszym uczniem; również i ja lubiłem przewody sądowe. — W przewodzie sądowym — (...) mit odsłania charaktery. Wiedzieliśmy o tym; ty o tym wiedziałeś. — Przewód sądowy (...) jest najwyższą formą gry. My byliśmy graczami, ty byłeś graczem, obaj lubiliśmy przewody sądowe. — Przewód sądowy jest sprawiedliwy (...) łajdak zostaje ukarany... a jeśli nie, widz miarkuje od razu: sąd jest przekupiony. Kochaliśmy prawo, nienawidziliśmy bezprawia, zupełnie jak ty. — W przewodzie sądowym zostaje dowiedzione (...) że nie jest rzeczą dobrą przebyć życie samotnie. Przewód sądowy ukazuje grę społeczeństwa: sięgając poza wypadek pojedynczy, poza Edypa i Gruszę, sędzia — Atena i Azdak — bada fundamenty, na których wspiera się prawo. Tak oto mały świat staje się wielkim: chcieliśmy ukazywać moment przejścia i moment przejścia ty ukazywałeś" [10].

Utwory Brechta nie są bynajmniej przewodami sądowymi w przenośni. Wystarczy wskazać słuchowisko o Lukullusie czy też konstrukcję sporu o dolinę między kołchozem „Galińsk" i kołchozem im. Róży Luksemburg, a wreszcie konstrukcję przypowieści dramatycznej o Szen Te i Szui Ta.

---

[10] Walter Jens, *Sąd nad Brechtem*, w „Dialogu", nr 6/1960, s. 68.

Przewód sądowy, w którym wyrok w sprawie fałszerstwa dziejów wydaje artysta lub naukowiec, różni się od procesu, w którym zawodowy sąd rozpatruje sprawę sfałszowania banknotów czy weksli. Przede wszystkim różni się tym, że nie jest oparty na zasadzie kontradyktoryjności. Intelektualista dociekający: jak się rzeczy miały naprawdę, sam zbiera dowody, sam je ocenia, sam rozważa zdania przeciwne, sam wnosi przed sobą oskarżenie przeciw fałszerstwu, sam ogłasza, co jest prawdą, i sam feruje potępienie mistyfikacji. Taki model przewodu sądowego nakłada rzecz jasna wielką odpowiedzialność moralną i intelektualną na badającego, lecz jest jedynie możliwy w tych sprawach. Przewód sądowy prezentowany przez Brechta w jego utworach spełnia potrójną funkcję. Służy ujawnieniu prawdy i zdemaskowaniu fałszu. Ma na celu wydanie wyroku na fałszerzy historii. Dociera do motywów fałszu i objaśnia funkcje fałszu. Wszystkie te trzy momenty znajdujemy w słuchowisku o Lukullusie. Mit o sławnym wodzu, zdobywcy, chlubie Rzymu, zostaje w wyniku przesłuchania przed Trybunałem w królestwie cieni, zdemaskowany. Okazuje się historią „złodziejskiej wyprawy podpalacza". Taka jest prawda o historii wojen rzymskiego zdobywcy Pontu. Trybunał po przesłuchaniu wydaje wyrok. Jednogłośnie orzeczono: „Niech się w niwecz obróci"!

Ujawnione zostają też motywy mitu. Chodzi o to, aby dzieci uczyły się o sławnym zdobywcy i czuły niezmierzone pragnienie pójścia w jego ślady. Chodzi też o to, aby żołnierze nadal aktywnie uczestniczyli w wyprawach łupieżczych. Chodzi wreszcie o to, aby lud cieszył się ze sławnych zwycięstw i podbojów i syt chwały państwa zapominał o swej doli.

Teatr jest doskonałym narzędziem prowadzenia procesu przeciw sprawcy fałszerstw.

„...Zamierzona sztuka
Będzie probierzem, którym jak na wędę
Sumienie króla na wierzch wydobędę" [11].

Brecht był wybitnie zdolnym uczniem klasyków teatru.

Słuchowisko dramatyczne poświęcone zwycięzcy króla Tigranesa z Pontu nosi nazwę sądu. Sztuka o chłopach z dwu wsi kaukaskich ma charakter sporu prawnego, przewodu sądowego, a jako argument prawny występuje przypowieść o sędzim Azdaku i jego metodzie rozstrzygania spraw. Sprawa Szen Te kończy się przed sądem i przed sądem też kończy się historia kupca i kulisa idących

---

[11] Wiliam Shakespeare, *Hamlet*, w *Dramatach*, Warszawa 1958, PIW, t. VI., *Tragedie*, s. 69.

do Urgi w moralitecie *Wyjątek i reguła*. Brecht ukazuje sąd sprawiedliwy. Tak jest w *Kaukaskim kole kredowym*, w *Sądzie nad Lukullusem*. Ukazuje też sąd nie umiejący dać właściwie żadnego rozstrzygnięcia. Tak przedstawia się sprawa sądu na końcu *Dobrego człowieka z Seczuanu*. Ukazuje sąd tendencyjny. To w *Wyjątku i regule*. Parodię wymiaru sprawiedliwości także u Brechta znajdujemy. To sąd rozpoznający sprawę podpalenia spichlerza w *Karierze Artura Ui* i sędzia mający rozpoznać sprawę napadu bojówki SA na sklep żydowskiego jubilera w *Strachu i nędzy Trzeciej Rzeszy*.

Nie tylko sąd w teatrze Brechta ujawnia prawdę. Ujawnia ją też prawda o sądzie. W ten sposób teatr ten staje się narzędziem prowadzenia procesu przeciw fałszerzom, a w toku postępowania wykorzystuje także jako środek dowodowy eksperyment sądowy. Tak jak Hamlet gdy badał przyczyny śmierci swego ojca.

W swym teatrze Brecht nie tylko stara się przedstawić widzowi proces zakończony ujawnieniem prawdy, ale też wyraźnie zachęca widza do uczestniczenia w rozprawie i ferowaniu werdyktu. Widzowie są dla Brechta czymś pośrednim między aplikantami i przysięgłymi. W *Dobrym człowieku z Seczuanu* gra jest tak prowadzona, iż z kolejnych tez i antytez, z kolejnych sekwencji, ze ścierania się motywu „dobrej" Szen Te i „złego" Szui Ta, wyłania się określony zespół problemów. Brecht, niczym angielski sędzia, dokonuje podsumowania i przedstawia przysięgłym kwestie do wydania werdyktu.

„Szanowna publiczności, nie sądźcie nas źle.
Czy to był słuszny finał? Oczywiście — nie!
Marzyła się nam złota legenda o bożkach,
Ale jakoś pod piórem, cóż, stała się gorzka.
Stąd ileż rozczarowań, lecz prawda niezbita,
Że koniec przedstawienia, a początek pytań.
Zresztą liczymy na to, goście nasi mili,
Żeście się mimo wszystko chyba nie nudzili.
Liczymy też na pomoc, bo, przyznać się ciężko,
Lecz bez was nasza próba jest i będzie klęską.
Któż wie, może ze strachu straciliśmy głowę...
Gdzież szukać rozwiązania? Jakim mówić słowem?
Myśmy nic nie znaleźli, choć każdy by rad.
A może trzeba zmienić ludzi albo świat...
A może tylko bogów czy wreszcie najprościej
Zrezygnować z nich... Otóż, drodzy nasi goście,
Jedyne słuszne wyjście, naszym skromnym zdaniem,
To odpowiedź was wszystkich, szczerze, na pytanie:

Jak pomóc prawym ludziom, by uczciwą drogą
Zachowali swą prawość nie krzywdząc nikogo!
Nie wolno głowy w piasek kryć za wzorem strusi.
Rada musi się znaleźć! Musi! Musi! Musi!" [12].

Jasne i wyraźne są: zamysł pedagogiczny i funkcja założona teatru. Teatr wedle koncepcji tej funkcji służy do przekształcenia widza w inteligentnego i czujnego poszukiwacza prawdy. Teatr jest środkiem kształtowania tego, co John Dewey nazwał „umysłem refleksyjnym". W teatrze wedle planów Brechta plebejusz może przekształcić się z gościa oglądającego spektakl w uświadomionego politycznie uczestnika ruchu społecznego. Plebejusz w teatrze musi umieć jednak nie tylko zrozumieć to, co w tym spektaklu ogląda. Musi dobrze pojmować dialektykę ogólnego i szczególnego. Brecht dlatego stara się czynić widza uważnym i zdolnym do prawidłowego kojarzenia.

Na wstępie sztuki słyszymy:

„Czyż Ryszard Trzeci nie staje w pamięci?
Od czasów Czerwonej i Białej Róży
Nigdy podobnych nie było nadużyć
I tak krwawego kąpieliska śmierci" [13].

W epilogu słyszymy zaś:

„Lecz wy się uczcie patrzeć, a nie gapić.
Czynu potrzeba, nie zbytecznej mowy.
Ten pomiot niemal świat zagarnął w łapy!
Ludy go starły, lecz niechaj do głowy
Triumf przedwczesny ludom nie uderza —
Płodne wciąż łono, co wydało zwierza" [14].

Metodyka uczenia widza jest poprawna. Znajomość istoty zjawisk pozwala nie tylko na klasyfikację tego, co już poznano, ale także umożliwia orientację w kwestii stopnia prawdopodobieństwa ich wystąpienia w przyszłości.

III

Przedmiotem fałszowania mogą być różne aspekty historii. Jedni są zainteresowani w fałszowaniu dziejów nauki. Inni znów wy-

[12] Bertolt Brecht, *Dobry człowiek z Seczuanu*, w *Dramatach*, op. cit., t. II., s. 393.

[13] Bertolt Brecht, *Kariera Artura Ui*, w *Dramatach*, op. cit., t. III, s. 132.

[14] Bertolt Brecht, *Kariera...*, op. cit., s. 240.

bierają historię kultury. Wreszcie inni zajmują się przeszłością stosunków politycznych czy też gospodarczych. Metody fałszu są też rozmaite. Dokumenty „tworzy się" i chowa. Zostawione zaś autentyki oświetla się odpowiednio „ukierunkowanym" jupiterem. W mozaice tematów fałszu historycznego, w całokształcie metod jego realizacji wybieram tylko fałszywą heroizację historii. Tylko ten proces prowadzony przez Brechta przeciw fałszerzom historii będzie osobno omówiony. Wydaje się, że istnieją racje po temu. Część ich zawiera argumentacja dzieł pisarza sztuk scenicznych z Augsburga. Heroizacja historii to forma mitologizacji dziejów. W fałszywej heroizacji nie tylko historia jest prezentowana jako ciąg zdarzeń wynikłych z aktywności wielkich i wspaniałych jednostek, lecz także mistyfikacją są dzieje samych tych jednostek.

Pierwszą więc sprawą jest odkłamanie historycznych relacji o roli jednostki i mas w dziejach.

„Co dziesięć lat wielki mąż.
Kto płacił koszta?
Tyle relacji.
Tyle pytań" [15].

Heroistyczna koncepcja w historiografii nie jest tylko wyborem koncepcji dziejów, ani też tym bardziej nie jest wyborem aspektu dziejów. Jest to koncepcja stanowiąca wybór polityczny. Ściślej zaś wypada rzec: koncepcja owa równa się wyborowi związanemu z określoną funkcją polityczną historiografii. Brecht zdecydowanie przeciwstawiał się tej koncepcji. Jego polemika akcentowała przede wszystkim dwa momenty: fałszujące obraz pomniejszanie lub przemilczanie roli mas ludowych w kształtowaniu dziejów i uczenie, poprzez taką historiografię, mas ludowych posłuszeństwa i uległości wobec wodzów i władców. W wierszu zaczynającym się pytaniem: „Kto zbudował siedmiobramne Teby?" [16] odnajdujemy pierwsze ogniwo rozprawy Brechta z tą filozofią historii. Ostatnim ogniwem jest sztuka o społeczeństwie, które nie dzieli się na wielkich mężów i płacących koszta robotników.

„Zważywszy, że rządowi nie ufamy,
Jakiekolwiek jego obietnice,
Uchwalamy: rządzimy się sami,
Pod własnym rządem urządzimy sobie życie" [17].

---

[15] Bertolt Brecht, *Pytania czytającego robotnika*, w *Opowiadaniach...*, *op. cit.*, s. 73.

[16] Tamże, s. 72.

[17] Bertolt Brecht, *Dni Komuny*, w *Dramatach*, op. cit. t. III., s. 398.

Najbardziej konsekwentną krytyką heroistycznej koncepcji dziejów jest wykazanie, że podział na rządzących i rządzonych jest przemijający i może być usunięty. To właśnie pokazywał Brecht. Jego sztuka o francuskiej rewolucji proletariackiej jest sztuką o państwie, które już w ścisłym słowa znaczeniu nie było nim.

Jeśli się właśnie spojrzy na krytykę heroistycznej koncepcji dziejów dokonywaną przez Brechta przez pryzmat *Dni Komuny*, to jasnym będzie, iż sednem sprawy w polemice jest ścisły związek między ową koncepcją a patrycjuszowskim modelem polityki i państwa. A więc na pytanie: kto i dlaczego głosi kult herosów? — Brecht odpowiada: ci, którym potrzebne są szeregi posłusznych, wiernych, gotowych wypełniać rozkazy i zarazem wielbić wodzów. Patrycjusze tylko wtedy mogą prowadzić skutecznie wojny, organizować wewnątrz kraju terror, zapewniać sobie niezmierzone przywileje, czerpać pełnymi garściami korzyści z posiadanej i sprawowanej władzy, gdy masy głęboko są przekonane, iż ich dzieje i dzieje całego społeczeństwa są w ręku postaci sterujących, a więc osób z kręgu patrycjuszowskiego. Nie przypadkiem Brecht poświęcił specjalne studium właśnie sztuce Shakespeare'a, w której prezentowana jest dialektyka stosunku patrycjuszowskiego wodza do rewolucjonizującego plebsu i zarazem zarysowane są dwa warianty propagandy heroistycznej koncepcji dziejów. Jedna Kajusza Marcjusza, druga Agryppy. Pierwsza jasna i wyraźna. Druga zawoalowana.

Kult jednostek głoszą wodzowie z późniejszych czasów, aby mieć argument propagandowy na rzecz własnych działań. Tak mniej więcej czynił Mussolini, gdy usiłował zagrzewać Włochów wspomnieniami cezariańskiego Rzymu. Tak też postępował Piłsudski, gdy ciągle przypominał o Batorym. Tak wreszcie czynił Hitler i Goebbels, gdy przypominali Niemcom o Fryderyku II i Nibelungach. Kult też głoszą sami wodzowie. „...Wielki polityk, którego życiorys pragnąłem napisać, i nieświadomie, i świadomie gotował swemu biografowi trudniejsze przeszkody aniżeli jakaś tam uciążliwa podróż. Legenda przysłoniła wszystko mgłą. Żeby zaciemnić nam obraz, sam pisał książki. Sypał też pieniędzmi, i to hojnie! Trzeba się dobrze napocić, zanim wielcy ludzie zdradzą prawdziwe motywy swoich czynów" [18].

Motywy te bywają zazwyczaj odrażające. Poza przypadkami interesującymi psychologów humoru lub psychiatrów kłamliwe relacje o wydarzeniach historycznych są podyktowane chęcią ukrycia brudnych i ponurych poczynań. Wściekłość morderców

---

[18] Bertolt Brecht, *Interesy Pana Juliusza Cezara*, Warszawa 1960, PIW, s. 7.

i ich popleczników, okazana wobec pamfletu „Wielkie cmentarze pod księżycem", dowodziła, że Bernanos dotknął sedna sprawy — ukrywania zbrodni masowych pod fałszywym pozorem obrony chrystianizmu.

Ta sama wściekłość targała mordercą i podpalaczem Goeringiem, gdy w Lipsku Dymitrow ujawniał prawdę o podpaleniu Reichstagu i innych wyczynach nazistowskiej *criminal conspiracy.*

Kult herosów fałszywych, to w gruncie rzeczy kult masowych przestępstw i kult zdyscyplinowania w wykonywaniu ich i w patrzeniu na nie.

Heroistyczna koncepcja dziejów implikuje szermowanie na prawo i lewo pochwałą bohaterstwa. W istocie jest to nie tyle gloryfikacja bohaterstwa, co wołanie o bohaterów, a więc pochwała patologicznych w swej istocie sytuacji wymagających bohaterstwa. W sztuce o życiu kontynuatora dzieła Kopernika czytamy: „Nieszczęśliwy jest kraj, który potrzebuje bohaterów" [19].

Według Brechta wygodni i nieudolni władcy i wodzowie potrzebują wyjątkowych i bohaterskich wykonawców, podwładnych i żołnierzy. Tę prawdę socjologiczną ujawnia Anna Fierling — Matka Courage. „W uczciwym kraju niepotrzebne są żadne cnoty. Wszyscy mogą być całkiem zwyczajni i przeciętnie mądrzy, a moim zdaniem nawet tchórze" [20].

Dla plebejuszy najlepiej, gdy polityka patrycjuszowska nie rusza z miejsca. Gdy bowiem rusza ona z miejsca, dzieją się fakty, które przeczą już nie tylko interesom i potrzebom wykonawców „mężnych" czynów na usługach „wspaniałych postaci", ale wręcz przeczą ludzkiemu rozsądkowi. „Każdy wódz głosił dumnie: »Gdzie stąpną moje legiony, nawet trawa już nie wyrośnie«. Ale nam chodziło o tę trawę. Pan wie, właśnie z jednego gatunku trawy wypieka się chleb. W wojnie punickiej, przy nakładzie ogromnych kosztów zdobyto pustynie" [21].

Skoro wodzowie i władcy wymagają posłuszeństwa i bohaterstwa od zwykłych ludzi; skoro patrycjuszowska propaganda i przepojona mitotwórstwem historiografia wmawia plebejuszom, że dzieje tworzą wyjątkowe jednostki i zwykli ludzie powinni żyć w klimacie kultu tych jednostek; zarówno tych, których nie ma już, tak i tych, które egzystują aktualnie; to wypada, aby zwykli ludzie przyjrzeli się, z kim mają do czynienia.

---

[19] Bertolt Brecht, *Życie Galileusza, op. cit.*, s. 226.

[20] Bertolt Brecht, *Matka Courage i jej dzieci*, w *Dramatach, op. cit.*, t. II, s. 25.

[21] Bertolt Brecht, *Interesy..., op. cit.*, s. 17.

„To właśnie jeden z królów pobitych na głowę.
W niewielu dniach między nowiem a pełnią
Rozbiłem jego wojsko, rydwany i pancernych.
W tych to niewielu dniach
I jego państwo runęło
Jak dom rażony gromem.
Kiedym się zjawił nad granicą,
On wraz rozpoczął ucieczkę
I te nieliczne dni wojny
Ledwie nam obu starczyły, by przebiec
Wszerz jego państwo do drugiej granicy,
Ta wojna trwała tak krótko, że szynka,
Którą mój kucharz zawiesił w kominie,
Nie przeszła jeszcze dość dymem, gdym wrócił.
Ten król to jeden z siedmiu pokonanych" [22].

Tak się tłumaczy przed Trybunałem w królestwie cieni rzymski wódz i patrycjusz Lukullus.

Gdyby bez zastrzeżeń, odrzuciwszy potrzebną ostrożność, wziąć za dobrą monetę to, co o sobie mówią „wspaniałe postaci", względnie co o nich mówią ich urzędowi gloryfikatorzy, można by dojść do wniosku, że mamy do czynienia z ludźmi wybitnymi, zasługującymi na podziw i szacunek. Ale odbiorcy relacji o „wspaniałych postaciach" mają do czynienia z monetą sfałszowaną. Czasem prymitywnie. Czasem kunsztownie. Zależy od sytuacji, wykonawców i odbiorców. To, co się dziś nazywa „majestatyczne" lub „dostojne", mogło być kiedyś inne. Tak samo z tym, co dziś określa się jako „głupie" lub „nikczemne". Wszystko zależy od tego, kto ma możność referowania sprawy potomnym: spadkobiercy napastnika czy też spadkobiercy napadniętego. „W tamtych czasach jeszcze nie wolno było ludzi z firm małoazjatyckich oficjalnie nazywać piratami. Takie miano noszą teraz w podręcznikach historii. Myśmy je pisali, więc, rzecz zrozumiała, narzuciliśmy nasz pogląd na owe sprawy" [23].

Kim więc są w rzeczywistości „wspaniałe postacie"? Hitlera — przez 12 lat fałszywego proroka Niemiec — Brecht przedstawił jako chicagowskiego gangstera. Gajusza Juliusza Cezara — z dawien dawna uznaną „postać" — odmalował jako kombinatora i łapownika. Pertraktacje Bismarcka i Favre'a — „wielkich ludzi" lat siedemdziesiątych XIX wieku — to w relacji Brechta zmowa dwu ciemnych indywiduów, aferzystów i businessmenów.

---

[22] Bertolt Brecht, *Sąd nad Lukullusem*, w *Dramatach*, *op. cit.*, t. I, s. 364.
[23] Bertolt Brecht, *Interesy...*, *op. cit.*, s. 26—27.

Takie postawienie sprawy może w pierwszej chwili dziwić. Brecht jednak nader rozsądnie motywuje swój punkt widzenia: „Trzeba bezwzględnie osądzać wielkich zbrodniarzy politycznych, i to przede wszystkim wystawiając ich na pośmiewisko. Gdyż nie są oni wielkimi zbrodniarzami politycznymi, tylko wykonawcami wielkich zbrodni politycznych, a to jest coś zupełnie innego. (...) Tacy ludzie wywołują pozorne wrażenie wielkich dzięki rozmiarom swych przedsięwzięć. Przy tym dzięki temu właśnie zasięgowi nie muszą wcale być szczególnie dzielnymi ludźmi, gdyż powołuje się pod broń ogromną masę zdolnych ludzi, tak że kryzysy i wojny są jak gdyby wystawami inteligencji całych narodów.

Dodajmy do tego, że sama zbrodnia wywołuje często podziw. Słyszałem w moim mieście rodzinnym, jak drobnomieszczanie mówili zawsze z nabożeństwem i zachwytem o pewnym masowym mordercy, który nazywał się Kneisel. Zapamiętałem jego nazwisko po dziś dzień. Nie trzeba było nawet dokomponowywać do tej postaci znanych powiastek o życzliwości dla biednych staruszek. Wystarczyły same morderstwa.

Pojmowanie historii ma u drobnomieszczaństwa (i u proletariuszy, dopóki nie nabędą innego) przeważnie romantyczny charakter. Napoleon I zajął ubogą wyobraźnię Niemców oczywiście nie dzięki Kodeksowi Napoleona, lecz dzięki milionom swych ofiar. Tym zdobywcom jest bardzo do twarzy z krwawymi plamami, jak pięknej kobiecie z pieprzykiem. W czasopiśmie słusznie zwanym „Niemieckim Przeglądem" („Deutsche Rundschau") niejaki doktor Pechel pisał w roku 1946 o Dżyngis-chanie, że »ceną Pax Mongolica było dwadzieścia zniszczonych państw i śmierć kilkudziesięciu milionów ludzi«, a jednak ów »splamiony krwią zdobywca, niszczyciel wszelkich wartości był wielkim władcą i udowodnił, iż nie był umysłem destruktywnym«, wielki już choćby dzięki temu, że nie był małostkowy w obejściu z ludźmi. Należy unicestwić ten szacunek dla morderców. Zwyczajna logika nie może czuć się onieśmielona, kiedy udaje się na wędrówkę po stuleciach; to, co obowiązuje w drobnych sprawach, musi także znaleźć zastosowanie do spraw wielkich. Mały łotrzyk nie może zajmować szczególnej pozycji nie tylko w łotrostwie, ale także w historii tylko dlatego, że władcy pozwolili mu zostać wielkim łotrem. A w ogóle słuszne wydaje się zdanie, że częściej tragedia lekko traktuje cierpienia człowieka niż komedia"[24].

Sztuka o kredowym kole jest nader pouczającą rozprawą historiozoficzną. Brecht wieloplanowo degraduje w niej patrycjuszowską koncepcję edukacji historycznej. Najlepszym sędzią okazuje się

[24] Bertolt Brecht, *Kariera...*, *Uwagi*, *op. cit.*, s. 243—244.

cwaniak i kłósownik — Azdak. Najlepsze rozeznanie w ludzkich obowiązkach ma prosta dziewczyna z ludu — Grusza Wachnadze. Najtrafniejsza ocena toczących się wojen godzi w patrycjuszy, którzy je prowadzą. „Książęta wygrali swoją wojnę. (...) Wojnę przegrała tylko Gruzja..." [25].

Racje rozumu, racje etyki, racje ekonomiki są w tej sztuce całkowicie po stronie ludu — przeciw „wspaniałym postaciom".

IV

Mit o zbrodni jest najlepszą pożywką dla nowej zbrodni, a podniesieni na piedestał przestępcy uczą innych: „Pójdźcie naszym śladem — nie pożałujecie". Z kolei ta nowa zbrodnia uzasadnia mit. Skoro tamten czyn był chwalebny, to mam prawo się na nim wzorować i mogę do tego nakłaniać innych i tępić tych, którzy się nie dadzą nakłonić. Skoro popełniłem sam tego typu czyn, jak tamten, to tym samym dowodzę, że to, co było, ma wielką wartość moralną, bo skądże znowu naśladowałbym odrażające uczynki z przeszłości. Krąg się zamyka.

Brecht nie tylko wystąpił przeciw fałszerzom historii i nie tylko ujawniał, z należytą przebiegłością, prawdę o mechanizmie historii i mechanizmie socjologii dziejów, prawdę — zaprzeczającą mitom *ad usum delphini*. Brecht także akcentował to, iż najlepszą krytyką fałszywej historiografii jest zmiana warunków, w których się dzieje tworzy i następnie opisuje.

Najbardziej niebezpiecznym mitem historycznym jest ten, że podział na rządzących i rządzonych jest trwały, pozahistoryczny. Z tego mitu wyprowadzić można bardzo łatwo fałszywą heroizację dziejów oraz kult potworów, które „udowadniają, że nie są umysłami destruktywnymi". Dlatego też zgodnie z logiką filozofii historii, jaką uprawiał Bertolt Brecht, zakończyć wypada słowami pieśniarza, pełniącego funkcje antycznego chóru:

„O ślepoto potężnych, którzy jak bogowie
kroczycie naprzód, wielcy, po schylonych karkach.
pewni najemnych pięści, zadufani
w gwałcie, co trwał już tak długo.
Lecz długo to nie wiecznie.
Zmienności czasów! Ty nadziejo ludu!" [26]

Stanisław Wremiński

---

[25] Bertolt Brecht, *Kaukaskie koło kredowe*, w *Dramatach*, *op. cit.*, t. III, s. 333.

[26] Tamże, s. 264.

WIESŁAW PAWEŁ SZYMAŃSKI

»MARCHOŁT« I PROFESOR

I

„MARCHOŁT" — kwartalnik poświęcony sprawom literatury i kultury — wychodził od października 1934 roku do grudnia 1938. Założycielem jego i redaktorem naczelnym był Stefan Kołaczkowski, redaktorem odpowiedzialnym i sekretarzem redakcji od drugiego numeru — Jan Łempicki [1]. Tytuł dobrze znany, gdyż z rodzącej się w średniowieczu literatury polskiej szczególnie łatwo można zapamiętać opowieść o Marchołcie grubym a sprośnym, barzo zwymownym, który wywodzi w pole mądrego króla Salomona. Kilkaset lat potem do motywu mądrego chłopa nawiązał Kasprowicz, wydając w roku 1920 misterium pt. *Marchołt*. Dzieło to było dla Kołaczkowskiego, który uwielbiał twórczość autora *Księgi ubogich* (napisał monografię o nim w 1924 r.) bezpośrednim bodźcem do nadania tytułu swojemu periodykowi. W słowie od redakcji, które otwiera pierwszy numer, napisał:

„(...) Pragnąc wzmagać odporne siły osobowości w walce z przytłaczającą ją mechanizacją, hegemonią intelektualizmu, paczeniem instynktów w ciasnocie życia mieszczańskiego i niewolniczym poddawaniu się naśladownictwu, obraliśmy za symbol taki „wizerunek człowieka", który wyobraża pełnię człowieczeństwa.

„Marchołt" Kasprowicza ze wszystkich mitów człowieka jest pod tym względem najbardziej ludzki i najdoskonalszy, że oba żywioły, ziemi i nieba, sprzągł w sobie w jednako potężnej mierze. Z ziemi rodem jest Marchołt, walczący o triumf ducha i wie, że tu na ziemi rękojmią dobra, obroną świętości musi być także i siła — dlatego tak gardzi chwiejnością. Tylko niezachwiana i niedająca się zatrwożyć siła ducha, wsparta na bezpośredniej

---

[1] J. Łempicki, autor pracy o Hipolicie Tainie, był dziwną postacią. Choć miał gruntowne wykształcenie filozoficzne, chciał jedynie uczyć w szkolnictwie powszechnym. Redagował w Warszawie „Marchołta" od strony technicznej, bo Kołaczkowski siedział na profesurze w Krakowie, a poza tym na tego rodzaju pracy nie znał się zupełnie.

intuicji wartości, może przywrócić nam to, co stanowi godność człowieka. (...)"

Jeśli omawiając tytuł zarysowuje się ogólnie, ale wyraźnie charakter pisma, znaczy to nie co innego, jak tylko, że tytuł ten dobrze przylegał do zamierzeń redaktora [2]. Zanim przyjrzymy się realizacji — osiemnastu zeszytom, z których każdy liczył kilkaset stron (przeszło sto pięćdziesiąt artykułów) — choć kilka słów o twórcy, a mówiąc twórca o redaktorze „Marchołta" nie popełnia się żadnej omyłki. Kołaczkowski należał do nielicznych redaktorów z Bożej łaski. Omawiał niemal każdy artykuł przed jego powstaniem z autorem, dlatego wyraźnie panował nad pismem. Stąd mimo że w „Marchołcie", jak zobaczymy, pisało szereg świetnych autorów średniego i młodszego pokolenia, ma się wrażenie, że wszystkie materiały w nim zawarte wyszły spod tego samego pióra — pióra redaktora. Bez przesady można powiedzieć, że „Marchołt" to jedna tylko osobowość — osobowość Kołaczkowskiego. Było to oczywiście możliwe dzięki charakterowi pisma — kwartalnik pozwala na stosunkowo swobodne planowanie materiałów, i dzięki bardzo wyraźnym założeniom, z którymi Kołaczkowski przystąpił do pracy.

O Stefanie Kołaczkowskim (1887—1940) ukazało się niedawno ciekawe wspomnienie Czesława Znamierowskiego, jego szwagra [3]. Mowa w nim przede wszystkim o człowieku, o osobowości Kołaczkowskiego, lecz można także znaleźć szereg słusznych spostrzeżeń o jego twórczości naukowej, krytycznej i publicystycznej. Natomiast wyłącznie pod kątem: Kołaczkowski-twórca skreślił wspomnienie Józef Spytkowski w specjalnym numerze „Pamiętnika Literackiego" poświęconym twórcom, którzy zginęli podczas okupacji (Kołaczkowski umarł w tydzień po powrocie z obozu w Sachsenhausen, dokąd, jak wiadomo, zostali wywiezieni profesorowie U. J.). Ze wspomnienia tego najważniejsze są dla nas tutaj stwierdzenia, że „mimo wielostronnej działalności Kołaczkowski to przede wszystkim krytyk-twórca", że „cechowała go typowa dla wielkich

---

2 O tej zgodności mówił Kołaczkowski po czterech latach redagowania pisma w *Poufnej rozmowie z czytelnikiem*, otwierającej przedostatni (17) numer „Marchołta": (...) Chcę wierzyć, że tytuł (dla mnie to był program) dla większości tylko dziwaczny, z czasem chociaż w części stał się zrozumiały. Mit to i hasło zarazem. Postać Marchołta ucieleśnia wszystkie dążenia dzisiejsze i tęsknoty: Chłop-król i człowiek trawiony żądzą świętości. Tęga osobowość — rwąca się przez sieci obłudy i czczej formalistyki ku działaniu w szerokim widnokręgu. Ma w sobie nieustępliwość i trzeźwość, co na wskroś przenika królującą sofistykę. Jego wizerunek uprzytamnia zwrot ku niektórym wartościom średniowiecza, wyobraża związek z ziemią i przemawia humorem, płynącym z goryczy ale i wiary (...)".

3 Czesław Znamierowski, *Stefan Kołaczkowski*, „Znak", 1962, nr 97—98.

krytyków pasja walki ze złudzeniami, odwracanie utartych mniemań o dziełach i twórcach", że „jak Scheler i Brzozowski, tak i Kołaczkowski zdradza tę samą dążność wciągnięcia w orbitę nauki wszystkich przejawów życia" [4]. Zwłaszcza ostatnie spostrzeżenie jest ważne, gdyż w „Marchołcie" bardzo wyraźnie występuje tendencja do ujmowania spraw literatury i kultury na możliwie najpełniejszym tle towarzyszącego im życia [5].

2

Z jakim stosunkiem do bieżącej literatury wchodził Kołaczkowski w rok 1934, pod koniec którego założył pismo? Dwa pierwsze „Roczniki Literackie" otwarte zostały syntetycznymi artykułami Kołaczkowskiego, umieszczonymi „na przodku" trochę wbrew jego woli. W „Roczniku" za rok 1932 takim wnioskiem zamknął Kołaczkowski swoje spostrzeżenia:

„Rok 1932 upamiętnił się wyraźnym twórczym zwrotem w dziedzinie powieści (Kołaczkowski myślał tu przede wszystkim o dwu pierwszych częściach epopei Marii Dąbrowskiej — przypisek mój, W. S.). To decyduje o optymistycznym ostatecznym bilansie. Niestety, nie dostrzegam przesilenia w publicystyce literackiej. W tej dziedzinie rok ubiegły nie przyniósł żadnych miłych zapowiedzi. Potwierdził tylko raz jeszcze, że brak ideologii i tolerująca wszystko „bezstronność" jest także ideologią, ale ujemną. Przy ciągłym piorunowaniu na kaznodziejów, w imię „wolności" ugruntowaliśmy kazalnicę dla takich „nauczycieli narodu", którzy pojawiają się tylko w okresach dekadencji i anarchii" [6].

A obrachunek roku 1933 jest jeszcze bardziej pesymistyczny: „(...) najdonioślejszym wypadkiem w naszym piśmiennictwie roku 1933 jest powstanie pisma »Kultura i Wychowanie« (...)" [7]. Jeśli

[4] Józef Spytkowski, *O Stefanie Kołaczkowskim*, „Pamiętnik Literacki", 1946, nr 1—2.

[5] Ostry szkic Kołaczkowskiego o najnowszej literaturze polskiej, który uzupełnia *Literaturę* Feldmana, nazwał M. Kridl „Legendą najmłodszej Polski". Dało to Rafałowi M. Blüthowi podstawę do napisania porównawczego studium pt. *Stefan Kołaczkowski a Stanisław Brzozowski* („Pamiętnik Warszawski", 1931, nr 6): „(...) Między krytykami współczesnymi Kołaczkowski z typu swej indywidualności i z temperamentu krytycznego najbliższy jest może Brzozowskiemu. Posiada on z tym swoim mistrzem wiele i zalet wspólnych i wspólnych wad. (...) Brzozowski był bardziej etykiem-filozofem; Kołaczkowski jest nade wszystko moralistą. A czasem bywa — moralizatorem." (...) Blüth zaatakował delikatnie Kołaczkowskiego za zbyt daleko idący pesymizm.

[6] Stefan Kołaczkowski, *Literatura polska w 1932 r.*, „Rocznik Literacki, 1932", Warszawa 1933.

[7] Stefan Kołaczkowski, *Literatura polska w 1933 r.*, „Rocznik Literacki 1933", Warszawa 1934.

się nawet uwzględni wyraźne usprawiedliwienie Kołaczkowskiego, że w tym syntetycznym artykule przedstawia tylko swoją interpretację i że obok niej może powstać szereg innych, pełniejszych, z innego punktu widzenia, bo takie są prawa krytyki, to mimo słuszności metodologicznej tego usprawiedliwienia osąd lat 1932—33 jest mimo wszystko krzywdzący, krzywdzący zwłaszcza dla najmłodszego pokolenia. Przecie wówczas właśnie wychodziły tomiki poetyckie Czechowicza, Miłosza, Zagórskiego, Bujnickiego, powieści Choromańskiego, Uniłowskiego, Kruczkowskiego, pisma takie jak „Piony — Żagary"... Lata te były latami wyraźnego przełomu Starego z Nowym i trzeba tu od razu powiedzieć, że Kołaczkowski tego przełomu zupełnie nie dostrzegał, że z młodą literaturą niewiele miał wspólnego i że jej nie rozumiał (znamienny bardzo jest jego odredakcyjny przypis do recenzji, bardzo wnikliwej, Wacława Kubackiego z tomiku Stefana Flukowskiego pt. *Dębem rosnę*, — redaktor nie popiera w nim entuzjastycznego stanowiska autora — nr 8). W tych samych przecież „Rocznikach Literackich" poszczególne artykuły analityczne przynoszą już zupełnie inny osąd tych wszystkich wartości, które zbiorowo można nazwać awangardą. Dla Kołaczkowskiego awangarda to były po części smaczki, ale nie walczył na ogół z nimi. Cały natomiast impet ataku, bezwzględność jego przeciwstawienia się, były skierowane do ludzi w rodzaju Kadena-Bandrowskiego, z którym początkowo zresztą łączyła Kołaczkowskiego zażyła przyjaźń, i do twórców skupionych wokół „Skamandra" i „Wiadomości Literackich", choć rzadko adresowane bezpośrednio. Uogólniając, syntetyzując ustawiał Kołaczkowski swoją trybunę przeciwko ówczesnemu życiu kulturalnemu w ogóle.

Jak dalece i natychmiastowo chciał Kołaczkowski przedstawić swój obraz naprawy Rzeczypospolitej, niech świadczy to, że pierwszego numeru pisma nie otworzył — jak się zwykle dzieje — programem, poza wspomnianym, krótkim słowem od redakcji. Miał niechęć do ogólników, „nie od góry, od »ideałów« — pisał w tym słowie — należy rozpoczynać pracę", programem był dla niego każdy rozsądnie zamówiony artykuł, każdy pieczołowicie ułożony numer. A było ich kilka naprawdę wyśmienicie skomponowanych: trzeci z artykułami skupionymi w okół zagadnienia personalistycznej estetyki, czwarty w historiozoficznych przekrojach sygnalizujący niebezpieczeństwo totalizmu dla Europy. Dopiero gdzieś od dziesiątego numeru można zaobserwować pewne jak gdyby zmęczenie redagowaniem. W jakimś stopniu charakter nieco programowy ma artykuł Kołaczkowskiego w drugim numerze, ale przy bliższym wejrzeniu jest to istotnie „garść refleksji", które nasunęły się zapewne redaktorowi przy doborze współpra-

cowników, refleksji raczej pesymistycznych, choć z drugiej strony wyraźnie mówiących o skłonności Kołaczkowskiego do poszukiwania i „odczytywania" ludzi:

„Nie ma ludzi — oto myśl, która się wciąż nasuwa. (...) Zanik organu widzenia dusz ludzkich przychodzi tylko wtedy, gdy ludzi traktuje się stale jako funkcje lub narzędzia.

Twierdzenie, że można być wielkim człowiekiem i nie znać się na ludziach, trzeba zaliczyć do szkodliwych niezmiernie przesądów; podobnie jak ten, że można być dobrym krytykiem nie odkrywając niedocenionych lub nieznanych twórców, albo dobrym nauczycielem nie znajdując godnych zajęcia się nimi uczniów.

Dar widzenia ludzi osiąga się tylko przez własne życie duchowe, a bogactwo własnych »możliwości« jest zawsze gwarancją odgadywania i odnajdywania najniepodobniejszych nawet do odkrywcy natur".

Ten introwertyk nie zanudzał otoczenia odkryciami we własnej „jaźni", miał metodę o wiele subtelniejszą: refleksyjne przymierzanie siebie do bliskich lektur lub twórców. Ale oczywiście była to przymiarka bardzo skryta, tak dalece, że tylko jego bliscy znajomi zdawali sobie z niej sprawę [8]. Na przykład: Znamierowski pisze, że Kołaczkowski „ruchy miał niezbyt zręczne i pewne i wiedział o tym: stąd czasem powstawała natrętna obawa, by się nie zachować niezręcznie lub niestosownie. Ale to nie miało większego znaczenia w życiu Stefana. Jego uwaga nie zatrzymywała się na drobnostkach, nie lękał się też drobnej śmieszności (...)". A w marginalnym artykule Kołaczkowskiego pt. *Orzeszkowa w listach* (nr 11) znajduje się taka dygresja: „Ani Kasprowicz, ani Orzeszkowa — to nie są ludzie, którzy by byli na miejscu w jakiejś akademii. Kasprowicz — gdyby się w jakiejś znalazł — zachowałby się jak chłop, niezgrabnie i z g o d n o ś c i ą (...)". Czy trzeba dodawać, że podobnie zachowałby się jako Akademik Kołaczkowski? Lubił on także skierowywać swe ssące macki na ciekawszych znajomych, syntetyzował ich wtedy, czasami niejako na miejscu i rzadko na ogół się mylił. Był ustawicznie otwarty na poznawanie człowieka, nawet tego „najniepodobniejszego do odkrywcy".

---

[8] We wnikliwym erudycyjnym eseju o *Andrzeju Maurois, jako wyrazicielu prądów współczesnych* („Droga", 1929, nr 3) dostrzegał Kołaczkowski u autora *Klimatów* „postulat organizowania swej osobowości". Przy okazji polemizując z J. N. Millerem o sposobie walki z romantyzmem wyraźnie ujawnia Kołaczkowski, że jego u c z u l e n i e n a k s z t a ł t o w a n i e o s o b o w o ś c i nie miało nic wspólnego z indywidualizmem. Przeciwnie, za Maritainem wyraźnie przeciwstawiał się „utożsamianiu osobowości i jednostki ludzkiej".

3

Z perspektywy dnia dzisiejszego wyróżnia „Marchołta" spośród innych pism ówczesnych przede wszystkim jedno: skłonność do syntetycznego ujmowania zagadnień. Nawet wtedy; gdy artykuły opierały się na analitycznych przykładach, jak np. wszystkie materiały związane z problemem wsi, ta skłonność do syntezy nie przestawała być widoczna. Tego rodzaju ujęcie nie jest mocną stroną naszej publicystyki kulturalnej, a przecie synteza, wbrew pozorom, nadaje słowu o wiele żywszy charakter, zmusza odbiorcę do zgody lub przeciwstawienia się, ujawnia pasję twórczą piszącego. Wystarczy rzucić kilka tytułów i to pierwszych z brzegu, aby zobrazować ten kierunek „Marchołta": *Sprawy sporne we współczesnej psychologii*, *Estetyzm czy kulturalizm*, *Około humanizmu*, *Estetyka a dzisiejsza filozofia osobowości*, *Problemat inteligencji*, *Prawa rozwoju kultury* itd.

Oczywiście synteza ma swoje stopnie i próbując wejść bliżej w omawiane tu pismo trzeba zacząć od tego najogólniejszego — niejako od fundamentów — by dojść tam, gdzie konkretne postulaty już poza syntezę wybiegają. Ten podstawowy stopień wynikał z zainteresowań Kołaczkowskiego osobowościami ludzkimi; nie mogło więc być wahania czy estetyka personalistyczna, oglądająca osobno każdą poszczególną indywidualność, czy „zbiorowa", podporządkowująca jednostkę społeczeństwu, idei, tak dalece, że z sumy jednostek tworzyła się masa. Ów protest silny i bezwzględny miał u Kołaczkowskiego dwojaką motywację. Z jednej strony był wynikiem jego intelektualnego ukształtowania, z drugiej — reakcją na coraz groźniejszą rzeczywistość polityczną.

Intelektualną drogę Kołaczkowskiego omówił Spytkowski we wspomnianym artykule, wskazując na Diltheya, Sprengera i Schelera (także Volkelta i Lippsa). Styl pisarza jest wypadkową jego indywidualnego życia i obiektywizacji historycznych. „Niezawodność metody intuicyjnej zachwala też [Kołaczkowski] przy każdej okazji i właśnie intuicyjnym poznaniem odkrywa strukturę psychiczną pisarza, jego stany duchowe i sferę jego wartości. Z listów, z dzieł, z wypowiedzi poety wnioskuje o nim i z tych *membra disiecta* rekonstruuje jego wizerunek psychiczny, wiążąc zawsze dzieło z życiem autora, podnosząc integralność jego indywidualności, będącej w zgodzie czy w konflikcie z jej konieczną sferą społeczno-historyczną." Te założenia filozofii niemieckiej z początku XX wieku były przez Kołaczkowskiego z czasem uwspółcześniane. I tak w pierwszym numerze „Marchołta" znajduje się omówienie *Personalistische Aesthetik* Fryderyka Kainza podpisane kryptonimem S., pod którym z dużym prawdopodobień-

stwem można dopatrywać się samego Kołaczkowskiego. Warto się temu omówieniu przyjrzeć z bliska, stanie się ono bowiem punktem wyjścia do ukazania prowadzonej w „Marchołcie" szerokiej kampanii przeciwko „estetyzmowi", przeciwko „zasklepieniu", „nierzetelności" i „histerii politycznej".

Książka Kainza (Lipsk 1932) ukazywała przydatność wznowionej przez Wiliama Sterna filozofii personalistycznej do zagadnień estetycznych. Referując ją S. (Kołaczkowski!?) pisał:

„(...) Każdy przedmiot estetyczny jest strukturą, mającą swoją jedyną indywidualną treść; dlatego nie może on być poznany w nieosobowym ujęciu, które zamienia jakości na ilości. Właśnie tym różni się personalizm od abstrakcyjnego idealizmu, który traci z oczu indywidualność, zapatrzony w to, co obiektywne i prawidłowe. Personalizm stara się i na drodze teoretycznej uwzględnić konkretny świat wartości z ich piętnem osobowości. A właśnie wartości estetyczne najściślej związane są z życiem osobowym — silniej niż etyczne czy logiczne. (...)

Personalizm nie zagraża jednak roztopieniem wszystkiego w chaosie jednostkowych zjawisk ani w relatywizmie irracjonalizmu. Uwzględnia on bowiem zarówno konkretne bogactwo wartości w świecie jak i ponadindywidualne znaczenie wartości. Każde dzieło sztuki ma swój integralny charakter, każdy twórca ma swój styl, podobnie jak odbiorca ma swój gust indywidualny, ale te realizowane lub uznawane przez nich wartości stanowią cząstkę świata wartości. Dlatego to dzieło sztuki ma piętno osobowości, ale jest również wyrazem jakiejś prawdy, jakiejś powszechnie uznawanej, bezwzględnej wartości. (...)

Najważniejsza z wskazówek danych estetyce przez personalizm to metoda rozpatrywania przeżyć jako całości, wbrew dawnej mechanistyczno-atomistycznej metodzie. A przede wszystkim stwierdzenie, że w przeżyciach estetycznych bierzemy udział całą naszą osobowością. (...)

(...) ostateczną i jedyną formą zbliżenia się do dzieła sztuki jest przeżycie, a wszelkie naukowe jego ujęcie, podporządkowane pod kategorie estetyczno-historyczne pozostawia zawsze pewien dystans między dziełem a nami. (...)" [9]

Ten długi cytat był konieczny. Jeszcze raz się podkreśla, że personalistyczny punkt wyjścia przewija się przez całego „Marchołta", we wszystkich rozprawkach związanych z estetyką, literaturą, po prostu kulturą w ogóle — w artykułach Górskiego, Kubackiego, Łempickiego (Zygmunta), Elzenberga, Dąbrowskiej, Winowskiej, Crocego, Borowego, Dybowskiego, Ingardena, Stawar-

---

[9] S., *Estetyka a dzisiejsza filozofia osobowości*, „Marchołt", 1934, nr 1.

skiego, Konińskiego... [10] Różne były tylko jego rozwinięcia. Od poprzestania na intuicjonizmie w poznawaniu, trochę za koncepcjami polskiego filozofa Edwarda Abramowskiego (Dąbrowska, Winowska), poprzez szeroko ujęte w aspekcie socjologicznym rozważania Elzenberga, który skłonny był postawić znak równania między wartościami estetycznymi a etycznymi, do może najciekawszych spostrzeżeń Zygmunta Łempickiego, który wychodząc wprawdzie od sformułowań Diltheyowskich równocześnie jednak pragnął znaleźć jakiś pomost do coraz bardziej się ustalającej estetyki strukturalistycznej. Zanim się powie, skąd ten konsekwentny sprzeciw wobec zastanej rzeczywistości, a po części i wobec odrodzonego, dość już osiadłego pozytywizmu, dlaczego był taki namiętny i czy chodziło jedynie o kontrowersyjność w płaszczyźnie filozoficznej, trzeba powiedzieć, że Kołaczkowski dla tej „neopersonalistycznej" linii swojego pisma dobudował wyraźną ciągłość historyczną, wskazując na długowieczne tradycje aż w filozofii starożytnej. Bo przecież nie bez kozery dwukrotnie są drukowane rozprawki Plotyna: *O pięknie*, *O pięknie umysłowym*, czy szkic Zofii Szmydtowej pt. *Problemy poetyki Arystotelesa*. W króciutkim komentarzu do pierwszej rozprawki Plotyna Adam Krokiewicz pisze: „(...) Przewodnią myśl rozprawy można streścić w następujący mniej więcej sposób: świat, w jakim człowiek żyje, zależy od jego dobrej woli i sprawności etycznej, czyli od tzw. wewnętrznego wyrobienia; świat świadomości zmysłowej przesłania człowiekowi świat umysłowy i drogę do szczęścia, które polega na życiu w umysłowym świecie (...)". W ten sposób ukazywał Kołaczkowski prawdę zresztą dość oczywistą, że tak daleko sięga antynomia dwu światów: personalistycznego i mechanistycznego widzenia człowieka. A teraz by ukazać, dlaczego ta antynomia znalazła

---

[10] Często będzie się tu mówiło o „personalistycznym widzeniu świata", „personalistycznej estetyce"... Określenia te przyjmuje się w takim rozumieniu, jakie nadawali im publicyści „Marchołta". Zastrzeżenie stąd, że po drugiej wojnie światowej weszły do kultury i filozofii prace Emmanuela Mouniera poświęcone zagadnieniu personalizmu, w których nacisk z indywidualnego kształtowania życia osobowego przesunięty został wyraźnie „na dążenie ku drugiemu człowiekowi i razem z nim: ku światu materialnemu i w obrębie tego świata; ku temu, co jest już osiągnięte, ponad i poza to". (*Co to jest personalizm?*, Kraków 1960). W latach trzydziestych zwrot ku personalistycznemu widzeniu świata nie miał jeszcze na tyle silnej podbudowy filozoficznej i miał raczej zabarwienie laickie. Motywacja zaś jego była podwójna — z jednej strony „personalizm" był przeciwstawieniem się „atomistycznej", cząstkowej, specjalistycznej i pozytywistycznej wiedzy o człowieku, z drugiej — opozycją w stosunku do faszystowskiego rozumienia państwa (państwo jest „prawdziwą rzeczywistością jednostki", „najwyższą i najpotężniejszą formą osobowości", „nic ludzkiego ani duchowego jeśli ma wartość nie istnieje poza Państwem" — B. Mussolini, *La doctrine du fascisme*).

tak poczesne miejsce w kwartalniku „Marchołt", dlaczego był to dla Kołaczkowskiego problem numer jeden, trzeba zacząć od innej zupełnie strony — zobaczyć, co dzieje się w Europie w tamtych latach.

4

Europa w „Marchołcie" dzieli się na dwie części: na Europę i Polskę. Jest to podział dość wyraźny, przede wszystkim w przecięciu merytorycznym. Wobec ówczesnej rzeczywistości polskiej „Marchołt" przyjmował postawę wyraźnie opozycjonistyczną z próbą leczenia. A więc to zmodernizowana linia postępowania znana od Modrzewskiego i Skargi. Inaczej z Europą. Europa w tych latach (1932—1936) była podobna do wulkanu, który w mieszkańcach u jego podnóża wywołuje najbardziej nieprzyjemne uczucia: drży potężnie, ale jeszcze jest ten okres niepewności — wybuchnie czy nie wybuchnie. Tak się działo w światlejszych i bardziej czułych umysłach Starego (i Nowego) Lądu (zob. artykuł B. Crocego pt. *Antyhistoryzm*, nr 4)[11]. Wiedziano już, że faszystowskie kraje mogą wywołać nową wojnę światową, ale łudzono się jeszcze, że są środki zaradcze, które mogą temu przeciwdziałać, albo że przynajmniej jest możliwość stworzenia takich środków. Transformatorem tych niepokojów i oknem na humanistyczną Europę była w „Marchołcie" publicystyka Artura Górskiego, choć nie tylko jego.

Pozostałości w psychice wywołane pierwszą wojną były, wydaje się, silniejsze niż po drugiej, zwłaszcza na Zachodzie, we Francji. Czyżby problem przyzwyczajenia się? Znalazły swój oddźwięk dosadny nie tylko w literaturze, czytywanej do dzisiaj, ale i w filozofii, historiozofii, moralności, obyczajowości (zob.: Raissa Maritain, *Wielkie przyjaźnie*, Kraków 1962) „(...) Zaszła w duszy czasów naszych zmiana — pisał trochę patetycznie Artur Górski. — Szła ona nie od dzisiaj krokiem wolnym, dopiero wojna wniosła w nią straszliwy potencjał. Złożył się na nią cały szereg zjawisk: kult machinizmu; nawrót do siły i gwałtu pojętej jako zasada moralna; rozkład idei związanych z życiem indywidualnym; zachwianie pojęcia prawa; uniwersalizm i racjonalizm bez humanitaryzmu; zastępowanie tradycji i ciągłości doświadczeń — witalizmem; relatywizm wszystkich wartości twórczych w kulturze. Wszystkie te cechy wymienione wyżej, tworzące nową umysłowość inteligencji, da-

---

11 Na szeroki zakres społeczeństwa oddziaływali swymi humanistycznymi koncepcjami przede wszystkim dwaj twórcy: B. Russell i H. G. Wells, może dlatego, że w ostatecznym rozrachunku dawali oni „optymistyczną" wizję świata. Wskazał na to Jan Zbinden *Walka o ducha*, „Droga", 1933, nr 7—8.

dzą się sprowadzić do przyczyny zasadniczej: kruszy się i rozpęka nasza druga rzeczywistość w duszy współczesnego człowieka, jak wizja Michała Anioła na suficie kaplicy Sykstyńskiej. (...)" [12] Podobne katastroficzne akcenty są porozrzucane w szeregu różnych innych artykułów. Wystarczy, gdy się tu wspomni przerażającą relację o stanie psychicznym młodzieży francuskiej, która po pierwszej wojnie znalazła się bez żadnych wartości moralnych, bo odrzuciła je, jak odrzuca się coś, co zupełnie nie zdało egzaminu. [13] Lub refleksje Jerzego Stempowskiego w ślicznie skonstruowanym eseju:

„Po okresie wojen moralność użytkowa, zrodzona na polach bitew i w fabrykach broni, została przeniesiona w sferę życia gospodarczego i społecznego. Świat powojenny zaludnili monoideiści, *homines unius libri*, nie mający żadnych wątpliwości, że to a nie tamto jest najpilniej potrzebne narodowi, ludzkości lub przyszłym pokoleniom, i żądający dla swej idei bezwzględnego posłuszeństwa. (...)" [14]

Kiedy więc przyszło otrząśnięcie się, taki stan uspokojenia, że mogły powstawać czy rekonstruować się nowe systemy światopoglądowe — zaczęły się one rozbudowywać wokół dwu przeciwnych sobie orientacji: pragmatycznej, pozytywistycznej, (Koło Wiedeńskie) — i personalistycznej, „całościowej", z podkreśleniem, że filozofia powinna stać się postawą czynną człowieka, że powinien on ją realizować swym życiem, a nie tylko spekulować teoretycznie na sposób czcigodnych scholastyków (u nas dawne postulaty Stanisława Brzozowskiego). Ten egzystencjalistyczny nalot na filozofię wzrósł zwłaszcza w latach trzydziestych, gdy do pamięci o wojnie minionej doszła wizja wojny przyszłej. Na kartach „Marchołta" jest ona bardzo wyraźna i obecność ta łączy pismo Kołaczkowskiego z młodymi katastrofistami wileńskimi. Oczywiście do pewnego tylko stopnia, żagaryści byli o wiele młodsi i tym samym bezwzględniejsi, także i w przeczuciach. „Oto wędrujemy przez wieki, mordując, paląc i niszcząc. Oto budujemy miasta, aby obrócić w popioły" — pisał Czesław Miłosz, jedyny świetny poeta drukowany w „Marchołcie" (raz tylko, nr 15). A światowej sławy etnograf i socjolog, Bronisław Malinowski stwierdzał, między innymi, w 12 numerze „Marchołta", że „skutki przyszłej wojny dla wielkiego współczesnego społeczeństwa byłyby selektywne w tym samym stopniu, co wybuch

---

[12] Artur Górski, *Obrachunki*, „Marchołt", 1935, nr 3.

[13] Kazimierz Wyka, *Prądy duchowe wśród młodzieży francuskiej*, „Marchołt", 1935, nr 4.

[14] Jerzy Stempowski, *Nowe marzenia samotnego wędrowca*, „Marchołt", 1935, nr 3.

Mont Pelee, który zniszczył główne miasto Martyniki..." Lecz w artykule tym, badając zagadnienie wojny na przestrzeni dziejów, odrzucał Malinowski możliwość realizacji takiej wizji z dwu powodów: współczesna wojna byłaby zupełnie nieopłacalna, a jeśliby nawet jacyś szaleńcy do niej zmierzali — ogólna, ponad państwami „wola pokoju" potrafiłaby ich powstrzymać. Można sądzić, że poglądy te były bliskie i Kołaczkowskiemu.

„Niemcy cofają wskazówki zegara",[15] w roku 1933 Hitler zostaje kanclerzem, w następnym Führerem, dysponuje coraz liczniejszą, świetnie szkoloną młodą armią. Totalizmowi, faszystowskim rózgom i nacjonalizmowi długowiekowa kultura Europy próbuje przeciwstawić różne, zmodyfikowane wersje humanizmu, które można sprowadzić do jednego wspólnego mianownika: był to z w r o t k u c z ł o w i e k o w i. Tak właśnie Artur Górski nazwał swój cykl artykułów, w którym językiem wyzbytym już patosu referował sumiennie i szeroko historiozoficzne koncepcje świata zachodniego. Było ich sporo: E. R. Curtiusa, *Deutscher Geist in Gefahr*, R. H. Townera, *La Philosophie de la civilisation,* F. J. Brechta, *Der Mensch und die Philosophie*, E. Michaelisa, *Die Menschheitsproblematik der Freudschen Psychoanalise*, ...Nie ma tu miejsca, aby choć w skrócie powtarzać za Górskim poglądy przedstawiane w tych dziełach; upraszczając bardzo, wystarczy, gdy się powie, że wszystkie one brały w obronę człowieka przeciwko zagubieniu go w masie. Poza publicystyką Górskiego i ciekawymi studiami, które bezpośrednio nie zgłaszały swojego akcesu w tym nurcie obrony człowieka, lecz pośrednio wyraźnie były z nim związane — jak dwuczęściowy artykuł J. Jakubkiewicza pt. *Etyka rycerska Japonii,* czy nawet studium W. Borowego o T. S. Eliocie jako krytyku literackim (podkreślenie niezbędności tradycji i świadomości kulturowej), jest jeszcze w „Marchołcie" duża praca, która chyba najpełniej przedstawia charakter tego nowego humanizmu Europy XX wieku. To B. Suchodolskiego studium o amerykańskim filozofie kultury — Irwingu Babbitcie.

Swoje duże studium kończy Suchodolski cytatem z Babbitta:

„Trudno nie wyznać, iż świat byłby lepszy, gdyby więcej ludzi, zanim spróbuje być nadludźmi, było naprawdę ludźmi. Ostatecznie być dobrym humanistą znaczy to tylko być umiarkowanym, wrażliwym i uczciwym. Otóż znacznie łatwiej można oszukać siebie i drugich w zakresie nadnaturalnych objawień, niż co do stopnia wrażliwości, umiaru i przyzwoitości."[16]

---

[15] Tytuł przetłumaczonej u nas w roku 1934 publicystycznej książki, Edgara A. Mowrera, która z dość dużym zmysłem syntezy ukazywała Niemcy w okresie dochodzenia Hitlera do władzy.

[16] Bogdan S u c h o d o l s k i, *Irving Babbitt*, „Marchoł", 1935, nr 5, 1936, nr 6.

Chyba staje się już zrozumiałe, skąd i po co to personalistyczne, ale równocześnie świeckie, jak zobaczymy jeszcze później, podłoże „Marchołta". Zanim ostatecznie zestawi się nurt ten z jego oponentem, aby ukazać słuszność, lecz i nieporozumienia tej opozycji, przejdźmy wreszcie do spraw polskich.

5

Już z dotychczasowych spostrzeżeń można się zorientować, że nieroztropne byłoby pytanie o poglądy polityczne Kołaczkowskiego. Ujmowanie człowieka w możliwie pełnych wymiarach wykluczało możliwość podporządkowania się jakimkolwiek doktrynom, które zawsze przecie są związane z tworem partyjnym. A więc odwrotnie: społeczny pogląd na świat Kołaczkowskiego został ukształtowany przez przeciwstawienie się doktrynom; można jedynie powiedzieć, że zbliżał się, w pewnych okresach, do takiego czy innego stronnictwa, zawsze jednak zachowując w stosunku do jego programu stanowisko antyschematyczne. Wcale się na przykład Kołaczkowski nie krył, że był zwolennikiem ideologii marszałka Piłsudskiego, ale do chwili, gdy była ona wyrazem odbudowywania państwowości polskiej. Później, gdy system ustrojowy był już ukształtowany i zaczął się „okres administrowania", całym impetem swojej osobowości zwrócił się przeciwko niemu. Przeciwko tym wszelkim tępym urzędasom na wszystkich szczeblach hierarchii, którzy zasłaniając się wątpliwymi zasługami w Legionach nie dopuszczali do pracy ludzi naprawdę odpowiedzialnych. Ta opozycja Kołaczkowskiego trwała stosunkowo długo, może to nawet dziwić, i oczywiście o wiele prędzej by się skończyła, gdyby za Kołaczkowskim nie stał ówczesny wiceminister WRiOP profesor Józef Ujejski. Ale i on nie dał rady, rzecz naturalna, że ludzie Rydza Śmigłego okazali się w końcu silniejsi. Długo jeszcze trwały targi o zmianę profilu pisma, wreszcie w roku 1939 przekształcono je na „Glossy" pod redakcją Tadeusza Makowieckiego (człowieka zresztą bliskiego poglądom Kołaczkowskiego)[17]. W tej opozycji Kołaczkowskiego, której owocem jest siedem z pasją napisanych w „Marchołcie" artykułów, wyróżnić można kilka podstawowych zagadnień: struktury ustrojowo-społecznej, proble-

[17] Od stycznia do lipca 1939 roku ukazały się dwa zeszyty (numer 1 był podwójny). Można w nich spotkać wielu dawnych autorów „Marchołta". W posłowiu do 1—2 numeru Tadeusz Makowiecki tak uzasadniał tytuł: „Słowo każde — jeżeli prawdziwe — jest glossą wobec życia. Życie człowieka dzisiaj jest tekstem szczególnie ciemnym i zawiłym; również — życie narodu i narodów. Niejednej glossy tu potrzeba. (...)"

mu wsi, systemu wychowania. To schematyczne wyliczenie nic nie mówi, że zagadnienia te bardzo są z sobą powiązane, że tworzą one całościowy „program" Kołaczkowskiego.

Od czego Kołaczkowski wychodził? Od tego, co się najbardziej otwartym oczom w latach trzydziestych narzucało: że wszystkie kluczowe stanowiska w życiu społecznym i kulturalnym zostały owładnięte przez ludzi obozu sanacyjnego. A więc: „Jedyną niezawodną metodą przezwyciężania partyjnictwa jest zniszczyć samego jego ducha. A znaczy to przestać myśleć schematami, stać się samemu wrogiem własnych nałogów myślowych i nie cofać się — dotrzymać kroku każdej, choćby najstraszniejszej prawdzie, która się wtedy odsłoni. (...)"[18] Nie trudno tutaj dosłyszeć Brzozowskiego. W poszukiwaniu ludzi, czy nawet całej warstwy społecznej, która by się do tego nadawała, przewartościowywał Kołaczkowski aktualne układy socjalne, przede wszystkim wystąpił przeciwko inteligencji — mieszczaństwu. Inteligencja w mniemaniu Kołaczkowskiego jedynie mogłaby prowadzić „nawę państwową", ale pojęciu temu nadaje on swoje własne znaczenie: „Inteligencji nie wyodrębnia (...) sposób zarabiania, tak samo jak nie wyodrębnia jej ubiór, lecz zdolność do życia duchowego, do brania bezinteresownego udziału w tworzeniu i rozumieniu wartości duchowych. (...)"[19] Stąd oczywiste już się staje, że do inteligencji w takim rozumieniu zaliczyć trzeba było i współczesnego Marchołta, a nawet: to z Marchołtów powstałaby dopiero prawdziwa inteligencja.[20] Problemowi inteligencji poświęcone jest w kwartalniku całe studium Zygmunta Łempickiego, który rozpatrując go w przekroju historycznym, zajmuje podobne do Kołaczkowskiego stanowisko, atakując tym samym inteligencję w pospolitym, tradycyjnym rozumieniu: „system umysłowy przez tę warstwę reprezentowany domaga się niewątpliwej przebudowy, zarówno w imię ideałów kultury, jak i postulatów nowocześnie pojętego państwa i narodu (...)"[21] A Kołaczkowski pisał: „(...) objawy dekadencji i rozkładu wśród inteligencji dochodzą do zenitu..." Podobne antymieszczańskie (antyinteligenckie) akcenty znaleźć można w ar-

---

18 Stefan Kołaczkowski, *Organizacja kultury w Polsce*, „Marchołt", 1935, nr 5.

19 Tamże.

20 Podobny pogląd wyraził już wcześniej Kazimierz Zakrzewski: „Czymże tedy jest, ma być inteligencja? Jako fakt społeczny jest ona tym samym, czym jest jako fakt psychiczny. Inteligencja jest myślą, jest światłem. Jako taka nie może wyodrębnić się, stać się klasą socjalną. Raczej powinna być we wszystkich klasach. (...)" (*Zagadnienie inteligencji*, „Droga", 1929, nr 4).

21 Zygmunt Łempicki, *Problemat inteligencji*, „Marchołt", 1935, nr 2.

tykułach Artura Górskiego, bardzo często wspierających publicystykę Kołaczkowskiego. Ciasnotę umysłową, korupcję, klikę, niewspółmierne zarobki — oto co demaskował zgrany duet. Jeśli zatrzymamy się nieco dłużej przy ostatnim zagadnieniu, nie będziemy chcieli wierzyć w podane fakty — Artur Górski w artykule pod znamiennym tytułem *Ostrzeżenia* pisał:

„(...) Ani jedna pensja dygnitarska, dysponowana przez rząd, nie powinna — poza trzema naczelnymi stanowiskami — w dzisiejszej biedującej, żebraczej Polsce przekraczać 1 500 złotych miesięcznie! W czasie, gdy 24 milionowa masa ludu wiejskiego nie dojada, gdy komisje wojskowe stwierdzają degenerację poborowych, gdy młodzież wiejska, wypełniająca szkoły wszelkiego typu, żyje normalnie za 30 złotych miesięcznie, wszelki nadmiar komsumpcji osobistej jest zwykłym chamstwem i absurdem. Tymczasem wśród stanowisk wszelkiego rodzaju, zależnych od rządu bezpośrednio lub pośrednio, spotykamy pensje, wynoszące do 1 500 złotych dziennie. Bywają podobno i wyższe. (...) Mamy milion dzieci poza szkołą dla braku etatów nauczycielskich, a jeden taki nowy etat wynosi rocznie tyle właśnie, ile dzienna pensja tego rodzaju dygnitarzy z elity. Można by z rocznej pensji jednego z takich pasożytów finansowych utrzymać 360 nauczycieli. (...)" [22]

Jeśli więc z tej warstwy, która wytworzyła się w XIX i XX w., a nazwanej niezbyt słusznie inteligencją, nie można wydobyć ludzi, którzy by w jakimś ponadpartyjnym rządzie kierowali państwem, jeśli ich także nie można znaleźć w ziemiaństwie, do którego miał Kołaczkowski dużo poważnych zastrzeżeń (inercja umysłowa), pozostawały jeszcze dwie drogi do poszukiwań: proletariat miejski i wieś. Kołaczkowski wybrał tę drugą, lecz zdawał sobie sprawę, że szukać na wsi „elity umysłowej i duchowej" — to problem dalekiego czasu. Wieś tamtych lat była przecie obszarem olbrzymiego zaniedbania i nędzy, na kartach „Marchołta" problem ten zajmuje wiele miejsca przede wszystkim od strony faktograficznej. Mimo jego ważkości nie będziemy się tu dłużej nad nim zatrzymywać, wystarczy gdy się powie, że w artykułach Kołaczkowskiego, Górskiego, który sygnalizował wciąż bardzo ważki problem emigracji, Mleczki, Makarewicza, Krzywickiego, Tymienieckiego nie ma nic wspólnego z odrodzonego wówczas przez uczniów Popławskiego chłopomaństwa — celowej działalności rządu, który w ten sposób odciągał uwagę społeczną od niebezpieczeństwa ze strony miejskiego proletariatu. Stawiano konkretne postulaty: reforma rolna, wzrost inwestycji ze strony państwa (regulacja rzek, budowa dróg), podniesienie wydajności gospodarstw,

[22] Artur Górski, *Ostrzeżenia*, „Marchołt", 1936, nr 8.

powiązanie wsi z miastem, rozwój zaniedbanych małych miasteczek, wyrównanie poziomu kulturalnego, uniwerstytety ludowe... Na ten ostatni zwłaszcza punkt kładziono w „Marchołcie" szczególny nacisk. W rozumieniu Kołaczkowskiego i Górskiego zagadnienie uniwersytetów ludowych było o wiele ważniejsze nawet od powszechnego nauczania, uważali oni, że nie przez wbijanie wiedzy do głowy, ale dzięki rozbudzeniu moralnemu i obywatelskiemu ludności wiejskiej można wyrównać poziom życia społecznego w Polsce. „Uniwersytet ludowy — pisał Kołaczkowski — nie jest bynajmniej czymś na kształt kursów dokształcających (...), jest przede wszystkim instytucją dającą chłopu wychowanie obywatelskie i uświadomienie obywatelskie roli kulturalnej wsi (...) tylko poczucie godności własnej pozwoli wsi wznosić się twórczo do współzawodnictwa z miastem. (...)"[23] A Górski wtórował: „Chodzi tu o światło w człowieku, nie o intelektualizację mas. (...) nie chodzi o nagromadzenie w głowie wiadomości, ale o rozumienie związku człowieka z życiem, tak w zakresie jego narodu i jego epoki, jak i w dziedzinie wartości wiecznych. (...)"[24] Pewnie, byli ludzie czy nawet ugrupowania, które patrzyły na zagadnienie wsi o wiele radykalniej (choćby Stronnictwo Ludowe, czy Stanisław Miłkowski) i dałoby się powiedzieć, że w akcji „Marchołta" jest dużo z postawy humanistycznej, świadomie zresztą podkreślanej. Ale postawa ta nie była wymuszona, wynikała ze szczerego zainteresowania się wsią, do którego doprowadziła podwójna motywacja. Z jednej strony, jak widzieliśmy, upadek moralny inteligencji i tym samym konieczność poszukiwań innej warstwy społecznej — z drugiej — zwrócenie się ku wsi spowodowane świadomością, że Polska była przecie krajem przede wszystkim rolniczym. Oczywiście zaproponowany przez „Marchołta" system oświaty na wsi nie mógł być wystarczający, niezbyt daleko odbiegł od marzeń Kasprowicza czy Żeromskiego (Przełęcki), ale na pewno jest bardzo cenne z perspektywy dnia dzisiejszego „położenie nacisku na człowieka jako na zasadniczy cel wszelkiej reformy społecznej" (A. Górski). Ten personalistyczny punkt widzenia wynikał z całej linii redakcyjnej pisma. O ile jednak sam postulat kształtowania osobowości wśród ludności wiejskiej był trochę mrzonką, gdyż mimo wszystko nie od tego należało w takich warunkach zaczynać, o tyle jego merytoryczna wartość w całokształcie systemu wychowawczo-oświatowego, który proponował Kołacz-

---

[23] Stefan Kołaczkowski, *Sprawy niecierpiące zwłoki*, „Marchołt", 1936, nr 7.

[24] Artur Górski, *Wybór*, „Marchołt", 1936, nr 6.

kowski, jest bardzo ważka. W „Marchołcie" zajmuje to zagadnienie wiele miejsca i z dystansu lat lat, które upłynęły, zachowało one jednak dużą żywotność.

6

Kołaczkowski na uniwersytet dostał się trochę przypadkowo — na profesurę wepchnął go właściwie Ignacy Chrzanowski. Być może, że ta właśnie „przypadkowość" (brak ciągłości w zdobywaniu stopni naukowych), poczucie i świeżość „człowieka nowego" spowodowały, że Kołaczkowski bynajmniej nie zadowolił się noszeniem profesorskiej togi, co zwykle trochę mumifikuje, lecz przeciwnie, w świecie, w którym się znalazł, z miejsca zajął, niespotykaną tu, postawę żarliwego reformatora. Wątpliwe, by wchodziły w grę elementy ambicjonalne, Kołaczkowskiego o to nie można posądzać, to raczej jego żonie mogło zależeć, by został wreszcie profesorem zwyczajnym. Między profesorem zwyczajnym a nadzwyczajnym, którym pozostał do końca, tkwiła bowiem bardzo poważna różnica w uposażeniu (1080 zł — 620 zł). Kołaczkowski był zbyt wielkim „idealistą", by do zaszczytów i pieniędzy przywiązywać wagę, miał w sobie coś z prawdziwego moralisty, któremu zależy tylko na ulepszeniu świata. Z chwilą, gdy stworzył swoją trybunę, od razu, w pierwszym numerze pisma ogłosił artykuł pt. *W sprawie reformy studiów polonistycznych*, a w kilku innych ciągle jeszcze potem o to zagadnienie zahaczał. I tu już, wbrew pozorom, że problem jest wąski, zaczynamy znowu wiązać sprawy polskie z przemianami światopoglądowymi w Europie.

„Kryzys naszej kultury wymaga samodzielnego myślenia i wartościowania, przenikliwego a bystrego orientowania się w chaosie — pisał Kołaczkowski we wspomnianym artykule. — Potrzeba ciągłej, samodzielnej selekcji między odpadkami starych form a zaczynami twórczymi. Przeszkodą największą w wydobyciu się z tego chaosu jest brak inicjatywy, schematyzacja, bezpłodne, odwodzące od najpilniejszych zadań szkolarstwo, ubóstwienie techniki i formalizmu. W »straży tylnej« tego zbiurokratyzowanego szkolarstwa, hegemonia »pozytywnej« pracy gramatyków odgrywa rolę niepośledną. (...)"

Stąd bezwzględny atak Kołaczkowskiego zwrócił się przeciwko „gramatykom". Wytykając im wąską specjalizację, sprowadzaną niejednokrotnie do poglądów jednego tylko profesora, a także imperializm w programie studiów, który spychał coraz bardziej historię literatury do roli kopciuszka, upominał się Kołaczkowski o właściwe proporcje, o to, aby nie tylko historia literatury i ćwiczenia literackie znalazły większą ilość godzin w zajęciach (kosztem

gramatyki), ale żeby wprowadzono także takie dziedziny do studiów polonistycznych jak socjologię, estetykę, etykę, a przede wszystkim filozofię. Bo jedynie wtedy, gdy studiujący zetknie się z możliwie pełnym obrazem kultury i cywilizacji, powstaje ta cenna dla społeczeństwa szansa, że zacznie on samodzielnie i twórczo myśleć — uczestniczyć w życiu narodu. Kołaczkowski, z wykształcenia przede wszystkim filozof, szczególnie o tę dziedzinę wiedzy upominał się w walce z językoznawcami; dwa lata po tym pierwszym wystąpieniu pisał w innym artykule:

„(...) Od czasu, gdy filozofia zdegradowała się sama, usiłując stać się tylko nauką ścisłą, redukując się sama do jednej gałęzi filozofii, zatracony został jej *prestige* i wpływ. Z drugiej strony kult nauki przybierający formy pozytywistyczne, specjalizacji — doprowadził do tego, że humanistyka na uniwersytecie w istocie, nic o tym nie wiedząc, zatraciła zmysł dla istotnego swego celu (dla przeciętnego studenta dziś filologia ma mało wspólnego ze słowem *logos*, sprowadza się raczej do gramatyki, bibliografii, zestawiania i fabryki magisteriów)." [25]

A więc to już rzutowanie poglądów Kołaczkowskiego na ogólnoeuropejskie tło odrodzonego pozytywizmu. Znamienna i rzadka jest w dwudziestoleciu międzywojennym tak wyraźna opozycja wobec coraz bardziej zawężającej swój zakres nauki. Specjalizacji, a przede wszystkim próbom zapisania filozofii językiem fizykalistycznym przeciwstawiał Kołaczkowski z pasją i wiarą w słuszność swego widzenia postulat jak najpełniejszego spojrzenia na humanistyczne tradycje Europy. Jeśli jednak w konkretnej walce potrzebne było przytarcie nosa językoznawcom, o tyle drugi front walki z „pozytywizmem" czy raczej, jak mówił Kołaczkowski, „estetyzmem" w badaniach literackich, wydaje się słabo ufortyfikowany. Prawda była podzielona. Rację miał Kołaczkowski polemizując uparcie z poglądami Manfreda Kridla i jego zwolenników, gdy upominał się o liberalizm i równouprawnienie metod badawczych w literaturze, a nie miał racji, gdy sam w ferworze polemiki skłonny był odmawiać wszelkich wartości estetykom strukturalistycznym („formalistycznym"). Publicystyczna i krytyczna pasja utrudniała mu zrozumienie, że jego domagania się, aby badania historyczno-literackie były jak najpełniejsze, aby uwzględniały socjologię i historię kultury, psychologię i etykę, a nawet biografistykę, są słuszne, ale w zestawieniu z aktualnym stanem badań literackich, z całą tą polonistyką Kallenbachowską, są równocześnie wodą na młyn tradycyjnej filologii, w przerostach biografii i psychologii zapędzonej tak daleko, że wszystko to z nauką naprawdę nie miało

---

[25] Stefan Kołaczkowski, *Sprawy niecierpiące zwłoki*, „Marchołt", 1936, nr 7.

już nic wspólnego. Utrzymując się przy swoich „całościowych" poglądach stawał się Kołaczkowski, chyba wbrew swojej woli, opozycjonistą w stosunku do Nowego. Na pamiętnym zjeździe historyków literatury poświęconym twórczości Krasickiego (1934) postawą swoją przypominał Rejtana, tak bardzo osobiście protestował przeciwko „estetyzmowi" pojawiającemu się w pracach młodszych badaczy. Ale krzywdzące byłoby posądzenie Kołaczkowskiego o ciasnotę. Trzeba starać się zrozumieć, że na „tradycjonalistyczne" pozycje zepchnęła Kołaczkowskiego jego własna pasja publicystyczna, jego zaangażowanie się w rzeczywistości, a raczej przeciwko niej. I można chyba powiedzieć, że Kołaczkowski dlatego tak bardzo ostro polemizował z jednostronnymi, jedynie do samego dzieła zwężonymi badaniami, iż widział w nich zbieżność z totalistycznym ustrojem, jakże już wyraźnym w Europie. W obu wypadkach konstatował eliminację człowieka, konkretnych, indywidualnych osobowości. Zatem bezosobowej, do zagadnień samych chwytów sprowadzonej estetyce przeciwstawiał estetykę personalistyczną. A więc można powiedzieć, że „pozytywistom" w badaniach literackich obrywało się od Kołaczkowskiego za grzechy właściwie nie zawinione. Nie ich winą było, że akurat w tym samym czasie, kiedy zaczęli się upominać o naukowość, sprawdzalną i obiektywną, oblicze polityczne Europy mogło wydawać się podobne, było to podobieństwo złudne, choć, być może, daleki punkt wyjścia był ten sam — nieufność do humanizmu, który nie potrafił powstrzymać wybuchu pierwszej wojny światowej. Na naszym terenie, gdzie jeszcze nie było wprawdzie totalizmu, stosunek „sfer oficjalnych" do literatury czy kultury był także bardzo przykry. Starano się wcisnąć je w karby utylitaryzmu, narzucić tendencyjność, mieć pieczę i wgląd przez administrowanie. Stąd przede wszystkim wyrosła obawa Kołaczkowskiego, by badania literackie nie pomagały tym poczynaniom przez eliminowanie osobowości, które jedynie mogą zgłosić veto w obronie niezależności sztuki. Cała personalistyczna linia „Marchołta" piórami Kołaczkowskiego i, co jest może ważniejsze, jego współpracowników była właśnie skierowana przeciwko tym „oficjalistom", czasami nawet nazwanymi po imieniu, jak na przykład w ataku Kołaczkowskiego na premiera Jędrzejewicza, czy ministra WRiOP.

7

Zagadnienie stosunku sztuki do rzeczywistości i odwrotnie ma tu kilka aspektów. Publicyści „Marchołta" i sam Kołaczkowski bardzo wyraźnie podkreślali, że sztuka jest nierozerwalnie związana z rze-

czywistością, jak najszerzej pojętą. Artykuł Z. Szmydtowej o poetyce Arystotelesa ukazywał, że świadomość ta ma swój początek w filozofii i estetyce starożytnej. Z jednej strony wszelkie próby wyobcowania sztuki ze świata, propagowanie estetyk autonomicznych, haseł „sztuka dla sztuki", tworzenie z literatury jakiegoś tabu jedynie dla wtajemniczonych, a z drugiej — kult specjalizacji, ubóstwienie techniki prowadzić mogą twórców i twórczość tylko do jednego — do h e d o n i z m u. I ten właśnie punkt dojścia stwierdzał Kołaczkowski u poetów „Skamandra", za to także atakował Kridla, recenzując jego książkę pt. *Wstęp do badań nad dziełem literackim*. Ale to, że sztuka jest tak nierozerwalnie związana z rzeczywistością, wcale nie znaczy, by podlegała ona jakimkolwiek dyrektywom — tu bowiem dopiero zaczyna się jej autonomiczność: s a m a j e d y n i e m o ż e d e c y d o w a ć, co należy wybierać z rzeczywistości i jak ją przekształcać. Jeśli podlega jakimkolwiek ograniczeniom, to najwyżej etycznym — zastrzeżenie to, choć bardzo dyskretnie, pojawia się czasami na kartach „Marchołta". Tak rozumiane zagadnienie autonomiczności sztuki ma swój bezpośredni związek z zagadnieniem stosunku państwa do jednostki i społeczeństwa. Uogólnienie to, niejako podbudowa prawna dla personalistycznej linii „Marchołta", przebiega w nim kilku liniami — bezpośredniej, adresowanej *expressis verbis* do administracji państwowej, i pośredniej, przez stosunek do polskiej historiografii, wyrażony przede wszystkim artykułami J. M. Święcickiego w ostatnich numerach pisma.

Społeczeństwo-naród to suma jednostek. Nad tak pojmowanym społeczeństwem państwo nie może pełnić roli nadrzędnej, jedynie służebną. W interesie państwa być powinno, aby wydobywać ze wszystkich warstw społecznych inteligencję (w rozumieniu Kołaczkowskiego) — ludzi o ukształtowanej i kształtującej się osobowości. Tylko taka elita zdolna jest kierować narodem, tylko ona może przezwyciężyć niebezpieczeństwa partyjnictwa, klikowego rozdziału stanowisk, ona jedynie może dać tak potrzebną inicjatywę w przebudowie coraz bardziej kulejącej państwowości polskiej i tacy też tylko ludzie mogą mieć „wizję kultury narodu jako całości organicznej". Nic więc dziwnego, że w spojrzeniu na nasze dzieje, na naszą historiografię nie było w „Marchołcie" wahania, czy wybrać nurt opowiadający się za determinizmem historycznym czy ten, który za motor energetyczny uważa jednostkę. W historiografii, którą omawiał J. M. Święcicki, podział ten wyglądał nieco inaczej: z jednej strony dawna, pozytywistyczna „szkoła krakowska" (Bobrzyński, Szujski) zajmująca się p a ń s t w e m, z drugiej — nowsza, będąca po części opozycją do tamtej szkoły, która za przedmiot badań przyjmowała n a r ó d

(Konopczyński, Sobieski). Zwłaszcza rewizjonistyczne koncepcje życia zbiorowego, dokonywane przez Wacława Sobieskiego musiały być bliskie Kołaczkowskiemu. Równa była ich niechęć do szlachty, obaj widzieli tym samym „tężyznę duchową" w chłopie polskim. „Im niżej bowiem i bardziej w głąb narodu, tym zrąb jego był jeszcze bardziej zdrowy i czerstwy, tylko szczyty zepsute."[26] Obaj więc spotkali się z zarzutem nacjonalizmu, ale trzeba tu sobie bardzo dokładnie uświadomić, że nacjonalizm ten nie miał absolutnie nic wspólnego z ideologią rasistowską. W pierwszej linii wywodził się z ludowego nacjonalizmu Jana Popławskiego, dla którego Kołaczkowski miał duży szacunek.[27]

W ten sposób zbliżamy się powoli do zamknięcia wglądu na opozycję wobec zastanej rzeczywistości, opozycję, jaką bez wątpienia był międzywojenny „Marchołt". I właściwie może się wydawać dziwne, że to swoiście dydaktyczne (czy może raczej moralizujące) i polityczne pismo, bo przecie każda opozycja jest wyrazem stanowiska politycznego, nie miało żadnego związku z takim czy innym stronnictwem. Po części było to wynikiem poglądów Kołaczkowskiego na samo zagadnienie polityki „Polityk powinien umieć być jak żeglarz, powinien umieć nastawić żagle i mieć mocny ster", pisał między innymi Kołaczkowski w ciętej replice Zygmuntowi Wasilewskiemu za jego atak w „Myśli Narodowej". Tak rozumiana „polityka" nie mogła mieć nic wspólnego ze statycznością programów partyjnych, była jakąś rzeczywistością ponad partiami czy stronnictwami („wiatrami"), rzeczywistością dynamiczną, czułą na każde zagrażające społeczeństwu podmuchy. A co ze sterem, jak go nazwać? Chyba od dość dawna można się zorientować, że sterem Marchołta-„polityka" był humanizm. Często o nim mowa w „Marchołcie", czy to od strony teoretycznej, próbującej zbudować jego nową, unowocześnioną dla współczesności koncepcję (Irving Babbitt), czy historiozoficznej, rewidującej spojrzenie na kulturę epok dawno zamkniętych — na średniowiecze czy romantyzm. Humanizm, w ogólnym rozumieniu, nie jest związany ściśle z jakąś jedną koncepcją filozoficzną, to pogląd, którego najważniejszym wyznacznikiem jest całościowo rozumiany człowiek. Ten humanizm (nie humanitaryzm — pojęcie dla Kołaczkowskiego o zabarwieniu ujemnym) w „Marchołcie" i publicystyce Kołaczkowskiego sympatyzuje ze światem chrześcijańskim, przede wszystkim jako twórcą czy

---

[26] Za J. M. Święcickim: *Z historiografii Polski nowożytnej:* I. Wacław Sobieski, „Marchołt", 1938, nr 16.

[27] Można się o tym przekonać z szerokiej dygresji o Popławskim uczynionej przez Kołaczkowskiego w artykule pt. *Rekonesans* (*Księga zbiorowa ku czci Ignacego Chrzanowskiego,* Kraków 1936).

współtwórcą kultury europejskiej. Natomiast obca jest pismu i często w nim wytykana nadbudowa polityczna Kościoła.[28] Najdalej w stronę poglądu chrześcijańskiego szła publicystyka Artura Górskiego, ale i ona zajmowała się przede wszystkim zagadnieniami etycznymi. W ogóle można powiedzieć, że jeśli linii redakcyjnej „Marchołta" mógł się nawet stać bliski katolicki „modernizm" (należy tu odnotować świetny artykuł K. L. Konińskiego pt. *W sprawie Ch. O. Ś.*), to jednak wydaje się, iż redakcja wolała temu zagadnieniu nie użyczać zbyt wiele miejsca ze względów czysto praktycznych. Nie widziano prawie żadnych szans ze strony hierarchii kościelnej, aby te tendencje rewizjonistyczne mogły znaleźć szersze poparcie (ówczesny „modernizm" Konińskiego szedł bardzo daleko). Wobec tego po cóż ograniczać szerokość działania, tym bardziej że, jak wiadomo, warstwa inteligencka w dwudziestoleciu była w olbrzymiej większości poglądów laickich. Przecie do niej, mimo wszystko, był adresowany „Marchołt".

Skoro już mowa o odbiorcy, choć kilka słów o sile oddziaływania. Pomimo ładunku intelektualnego, jaki zawierał każdy numer „Marchołta" — nie była ona wielka. Z jednej strony zostało to spowodowane samą stroną niejako techniczną (kwartalnik, mały nakład), z drugiej chyba tym właśnie, że było to pismo dość ostre i bezwzględne, a nie opowiadające się za jakąś warstwą społeczną czy stronnictwem politycznym. Takie pismo-outsider w naszych warunkach społecznych, gdzie większość odbiorców miała w zakresie wartości kulturalnych gust eklektyczny, a w stosunku do zagadnień politycznych zajmowała stanowisko emocjonalne, nie mogło być mile widziane — „ki diabeł" — mówiono sobie zapewne. Z tych samych względów nie mogło także liczyć na reakcję w innych periodykach. „Wiadomości Literackie" wszystko to, co nie wyrażało wobec nich postawy służebnej i chwalczej, z reguły przemilczały, inne drobniejsze pisma miały swoje partykularne kłopoty, od czasu do czasu odzywał się jedynie „prorządowy" „Pion" pod redakcją Antoniewicza.[29] A z perspektywy dnia dzisiejszego? Trzeba powiedzieć, że jest to pismo bardzo współcze-

[28] Na przykład artykuł Adama Stawarskiego, *Z walki o ideę kultury*, „Marchołt", 1936, nr 7.

[29] Warto tu za tym odnotować głos Józefa Maślińskiego na łamach „Kolumny Literackiej", tygodniowego dodatku do „Kuriera Wileńskiego" (1936, nr 39) — pisał on m. in.:" (...) Nie będę się rozpisywał o zaletach «Marchołta». Ostre pióro redaktora prof. Stefana Kołaczkowskiego starczyło kwartalnikowi za najlepszą reklamę. Podkreślić należy formę i horyzonty myślowe stałych współpracowników »Marchołta« — Artura Górskiego, Romana Ingardena, Bogdana Suchodolskiego (ostatnio arcyciekawy artykuł o Irvingu Babbit'cie!) i Kazimierza Wyki. Słabą stroną pisma jest dział poetycki — bez wyrazu i »nieadekwatny« do poziomu całości. (...)".

sne, wbrew niektórym poglądom, na które w niniejszym szkicu nie znalazło się miejsce. Nie zawsze umiałoby się tu uniknąć strony emocjonalnej, potrzeba jeszcze trochę czasu, który pozwoli kiedyś na obiektywizm historyka. Na razie, jak mawiał Koniński, w sprawie zresztą niewymiernie większej: „palec na usta". Położenie nacisku na kształtowanie osobowości, metoda sokratyczna w nauczaniu, sprzeciw wobec tępego pseudointelektualizmu, który mechanicznie starał się wciskać wiedzę w umysły, ustawiczne podkreślanie, że tylko twórcze obejmowanie możliwie pełnego życia kulturalnego i cywilizacyjnego może doprowadzić do prawdziwej postawy obywatelskiej, wszystko to jeszcze dzisiaj, w rzeczywistości, która jest przecie dalszym ciągiem zapoczątkowanej przez wiek dwudziesty cywilizacji technicznej, coraz bardziej redukującej tradycyjny kształt humanistycznej kultury... wszystko to jeszcze dzisiaj ma swoją głęboką aktualność, a nawet więcej: aktualność może bardziej wzmożoną. Cokolwiekby się więc z takich czy innych względów powiedziało o „Marchołcie", ta wartość i dla współczesnego jeszcze pokolenia świadczy o jednym: że pismo to było wyrazem autentycznej obawy o losy człowieka. I tak już jakoś dziwnie na tym świecie się układa, że prawdziwe wartości humanistyczne, prawdziwi humaniści są zwykle zapoznani. Spełniają rolę drożdży, ale drożdże zostają przecie wchłonięte przez ciasto i jedząc chleb nie uświadamiamy sobie ich funkcji. Często jednak tak się zdarza, że próbuje się piec bez tego niezbędnego składnika.

8

Niektóre cenne studia czy eseje wymknęły się z tego szkicu, który miał ambicję syntetycznego wypunktowania głównych kierunków redakcyjnych „Marchołta". Czasami zbyt marginalnie i dyskretnie były związane z nimi, jak na przykład szkic Stanisława Pigonia pt. *Publicystyka wielkiej emigracji* czy esej Ignacego Chrzanowskiego o Lelewelu („Nakładanie jakichkolwiek pęt na wolną myśl ludzką poczytywał Lelewel nie tylko za nieszczęście, ale i za zbrodnię" — dziwnie to pasuje do Kołaczkowskiego), czasami nie łączyły się zupełnie, co przy najbardziej pieczołowitym redagowaniu pisma jest rzeczą nie do uniknięcia. Ale od tych pominiętych materiałów bardziej przykre może się wydawać pominięcie w ogóle kilku działów pisma. Był to jednak unik świadomy.

Powiedziało się już na samym początku, że Kołaczkowski niewiele miał wspólnego z młodą twórczością awangardową, a więc prawie jej nie ma i w „Marchołcie". Zresztą twórczość tak zwana oryginalna była w tym periodyku reprezentowana bardzo wąsko,

wprost niedostrzegalnie, podobnie jak i jej omówienia, we wszystkich numerach pisma można znaleźć zaledwie kilka recenzji powieści czy zbiorków poetyckich. O wiele dobitniej był za to uwidoczniony w piśmie dział problematyki aktualnej. Aktualia to jednak mają do siebie, że z latami reprezentują tylko wartość historyczną i tutaj naprawdę nie było sensu wspominać o artykułach zajmujących się zagadnieniami kina, teatru czy muzyki. Wspomnienie o tym jest ważne dlatego, aby ukazać, że „Marchołt" był nie tylko trybuną dla newralgicznych problemów czasu, w którym się ukazywał, ale i „normalnym" periodykiem, odnotowującym poszczególne, indywidualne przejawy kulturalnego życia.

Wróćmy do osoby naczelnego redaktora. Teraz, kiedy staraliśmy się możliwie pełnie ukazać, jak wyglądał „Marchołt", wcale przecie nie „sprośny", choć i takie spotykały go zarzuty, możemy już powiedzieć, że był częścią autobiografii Kołaczkowskiego. Cóż, Stefan Kołaczkowski miał za Brzozowskim wyraźnie wpojoną świadomość, że „nie ta filozofia, którą się głosi, lecz ta, którą się żyje, jest prawdziwą filozofią (tj. rzeczywistą filozofią głoszącego)" [30]. Nieliczni bardzo są ci, wyznawcy „prawdziwej filozofii", a jeśli się zdarzają, świat wtedy jest przeciw nim. U Kołaczkowskiego sprzeciw w stosunku do konwencjonalnego i schematycznego świata, istniał nawet w życiu prywatnym. Miał chorą nogę, pociągał nią idąc, co sprawiało wrażenie jak gdyby był garbaty, ale mimo to zawsze wybierał mieszkania na wysokich piętrach i odległych ulicach. Na przekór swej ułomności.

1962

Wiesław Paweł Szymański

---

[30] Stefan Kołaczkowski, *Bilans „estetyzmu"*, „Marchołt", 1937, nr 10.

MIECZYSŁAW A. KRĄPIEC, OP

W SPRAWIE POLEMIKI Z „TYGODNIA FILOZOFICZNEGO" K. U. L.

W CZASIE ostatniego „Tygodnia Filozoficznego" na KUL-u ks. prof. K. Kłósak polemizował z niektórymi moimi twierdzeniami z zakresu metateorii filozofii. Nie mogłem, niestety, na skutek zajęć w innym mieście, osobiście przedyskutować spornych zagadnień. Echem jednak tej jednostronnej polemiki z „Tygodnia Filozoficznego" były dwa artykuły w ostatnich numerach „Znaku". W artykule-sprostowaniu ks. prof. K. Kłósak sprecyzował swe zarzuty na piśmie, zmuszając mnie przez to do krótkiej odpowiedzi. Odpowiedź bowiem szersza wymaga pisma specjalistycznego.

Dwa zarzuty zostały wyraźnie wyakcentowane: a) że mylnie stawiam tezę o jedności filozofii, gdyż np. filozofia przyrody różni się istotnie od metafizyki, i b) że mylnie pojąłem problem tzw. separacji jako uzasadnienia „konkretystycznej interpretacji treści pojęcia bytu jako bytu".

Oba te zarzuty wypływają z jednego źródła, a mianowicie z nieporozumienia dotyczącego metafizycznego pojęcia bytu jako bytu. Sprawa ta zresztą ma swoją już dwutysiącletnią (z górą) historię i nie spodziewam się przez niniejsze wyjaśnienie jakichś sukcesów. Wyrażenie „byt jako byt" ma swoje różne interpretacje. Inaczej to rozumiał Parmenides, inaczej Platon, inaczej Arystoteles, inaczej Awicenna, nieco inaczej Duns Szkot a za nim niemal cała nowożytność i nawet niektóre dzisiejsze kierunki filozoficzne (jak o tym można przekonać się na podstawie lektury dzieła Gilsona *Byt i istota*) a inaczej św. Tomasz z Akwinu, u którego wszakże można się też spotkać z niejednolitą terminologią.

W szeregu prac starałem się wykazać, że przedmiotem realistycznie uprawianej filozofii jest „byt jako istniejący", który jest nam pierwotnie dany w empirii zmysłowo-intelektualnej. W pracy *Z teorii i metodologii metafizyki* starałem się uzasadnić konieczność takiego właśnie zneutralizowanego stanowiska. Ks. prof. Kłósak

inaczej jednak — bo chyba abstrakcjonistycznie — rozumie wyrażenie „byt jako byt" i dlatego, konsekwentnie, nie może przyjąć koncepcji jedności filozofii. Stanowisko jednak abstrakcjonistyczne w swych źródłach jest nieprzezwyciężeniem monizmu, a w teorii poznania prowadzi do idealizmu, dlatego musiałem zrezygnować z tzw. „tradycyjnych rozwiązań". Jeśli więc przyjmie się koncepcję zneutralizowanego przedmiotu filozofii: bytu jako istniejącego (jest to pojęcie tylko analogicznie ogólne, nie zaś jednoznacznie!) wówczas nie ma podstawy do formalnego wyodrębnienia poszczególnych dziedzin filozofii, bo ani metoda, ani formalnie różny przedmiot nie odróżnia metafizyki od filozofii przyrody.

Separacja nie jest dla mnie jakimś pozytywnym uzasadnieniem konkretystycznie rozumianej treści bytu jako bytu, lecz jedynie jest sposobem czy też teorią sposobu „konstruowania" realistycznego a zarazem zneutralizowanego pojęcia bytu jako istniejącego. Bytowość jest abstraktem, a jeśli pojmie się ją realnie, to można ją jedynie utożsamić z bytem jako istniejącym. Utworzenie jednak pojęcia bytu jako istniejącego może się dokonać jedynie na drodze tzw. separacji, jako zabiegu poznawczego złożonego, o którym już wiele pisałem w różnych monografiach. Zgadzam się z ks. prof. Kłósakiem, że rzeczywiście w procesie sądowego negatywnego stwierdzania można „separować" to, co w samej rzeczy nie jest tożsame. I tak sprawa ma się tutaj. Stwierdzamy najpierw w sądach egzystencjalnych akt istnienia, a potem w sądach orzecznikowych negatywnych stwierdzamy zalążkowo nietożsamość istnienia (jako aktu konstytuującego byt *resp.* bytowość) z konkretną treścią, w wyniku czego dostrzegamy, że być bytem realnym znaczy istnieć aktualnie dla jakiejkolwiek konkretnej treści (istoty). I w tak zarysowanym procesie nie ma wpierw utworzonego na drodze abstrakcji pojęcia bytu, gdyż byłoby to tylko pseudopojęcie bytu. Pojęcie bytu realne nie może być wcześniejsze od stwierdzenia aktu istnienia, jako absolutnie pierwszej „intuicji" poznawczej. Szerzej na ten temat napisałem w (sproblematyzowanym) podręczniku metafizyki mającym się ukazać w roku przyszłym nakładem wydawnictwa „Pallottinum".

Mieczysław A. Krąpiec, OP

JANUSZ ST. PASIERB

KARTKI Z DZIENNIKA: POŚRODKU ŻYCIA

media vita in morte sumus

JUŻ jesień. Ulegając pozornemu przyspieszeniu przemijanie świata staje się bardziej widoczne. C i e ń d r u g i e g o b r z e g u, o którym pisał kiedyś Staff, staje się niemal dotykalny. Zbliżają nas do niego wszystkie pory roku, ale jesienią, dzięki nieprzezwyciężonym atawizmom, odczuwamy to najsilniej. Odwieczne problemy życia i śmierci stawia przed nami pora najpiękniejszych barw, czas zbierania owoców.

*

5 września

Mógłby dziś być wspaniały letni dzień, gdyby nie poranek po ostro wygwieżdżonej nocy, bardzo chłodny. Na drodze jest już upał, ale nad rzeką, w miejscach zacienionych, zimna rosa aż do południa zlepia zwaloną, nigdy nie koszoną trawę. Na moim brzegu pachnącym tatarakiem i miętą, gdzie wiklinę oplatają powoje i zdziczały chmiel, jest jeszcze bardzo wcześnie: słońce jest na drugim brzegu. Trzeba się tam przeprawić niosąc nad głową ubranie, brodząc po szyję w lodowatej wodzie.

Po drugiej stronie brzeg jest wysoki i trzeba się skrabać po korzeniach podmytej przez rzekę olszyny, żeby dostać się na trójkątną łąkę, odciętą jak wyspa od wzgórz i ściernisk przez drzewa, krzaki i wysokie pokrzywy. Słońce. Upał. Ziemia sucha jak pieprz. Wśród długiej, zczesanej przez wiatr trawy nie brak zdziebeł złocistych i szarych, jakby zieleń okryła się siwizną. Nie chcę tego jednak kłaść na karb jesieni, lecz wielomiesięcznej suszy, bo przecież jeszcze jest lato. Różnorakie zielenie brzmią dookoła jak tryumfalna symfonia. A może to po prostu wiatr szumiący w olchach i szeleszczący w trzcinach. Kwitną jeszcze dziurawiec, krwawnik, powój i jedna spóźniona ostrężyna. Słychać głosy ptaków; brak tylko kukułki, która nie mogła się nauczyć kukania i tak śmiesznie jąkała się na

wiosnę. Lato. Słońce. Naładować się nimi na zimę, na wszystkie niepogody, na wszystkie smutki. Póki jeszcze trwa lato...

Bo kiedy przerywam na chwilę lekturę i leżąc płasko w trawie patrzę na łąkę, zauważam *Mane Tekel Fares* wypisane ponad zapachami, dźwiękami i barwami: ponad wszystkimi ziołami drgają wyschnięte szkielety ostów i dzikiego kopru. Oto zapowiedź — pomyślałem — Lato było ogromne, ale zostało już ugodzone i jego śmierć zwiastuje taniec srebrnych widm umarłych roślin ponad łąką spaloną upałem, brzmiącą od muzyki owadzich skrzydeł.

*

Dopóki nie wymrą ludzie, którzy pamiętają, każdy wrzesień będzie porównywany do tamtego. W tym roku bezchmurne, słoneczne pogody szczególnie żywo przypominają tamten miesiąc sprzed dwudziestu pięciu lat. Ćwierć wieku... to przecież tyle, ile może wynieść życie człowieka. Iluż ludzi nie dożyło nawet tego wieku, zamordowanych przez wojnę, która się wtedy zaczęła. Młodzi żołnierze, robotnicy, studenci ginęli pod tym samym słońcem, od którego ciemniały ich twarze w czasie ostatniego lata, nad brzegami spokojnych rzek i cichych jezior. Lato wtedy nie skończyło się w sierpniu i ci, którzy wtedy ginęli pośrodku życia, umierali w połowie lata:

Kiedy się wypełniły dni
i przyszło ginąć latem,
prosto do nieba czwórkami szli
żołnierze z Westerplatte.
(a lato było piękne tego roku).

*

Od niepamiętnych czasów ludzie przyzwyczajeni byli, że na wojnie ginie młodzież, że żołnierze zabijają żołnierzy. W czasie tej wojny, pierwszej wojny totalnej w historii świata, wszyscy mogli zabijać wszystkich. Śmierć została zdemilitaryzowana, stała się zjawiskiem zupełnie cywilnym, policyjnym, politycznym.

Tu, na Pomorzu, gdzie piszę te słowa w dwadzieścia pięć lat od wybuchu wojny, polityczna, hitlerowska śmierć zadomowiła się dopiero po przejściu frontu, kiedy ludzie zaczynali mówić do siebie: przeżyliśmy najgorsze.

13 września miał miejsce pierwszy masowy mord na Kociewiu: w lesie szpęgawskim. Potem dalsze, aż do stycznia. Na pierwszym miejscu księża i nauczyciele. Księży z tej diecezji chełmińskiej

miało zginąć wtedy i później w obozach przeszło trzystu. Nie sposób pisać o wszystkich, których Bóg powołał do dania tak straszliwego świadectwa o kapłaństwie, o chrześcijaństwie, o człowieczeństwie.

Oto jedno z nich, przypadkowo znalezione w książce noszącej tytuł *Szpęgawsk, z martyrologii mieszkańców Kociewia,* wydanej w Gdyni w roku 1959 przez Związek Bojowników o Wolność i Demokrację. Na s. 243—245 znajduje się w niej protokół z przesłuchania w Sądzie Grodzkim w Starogardzie dnia 20 grudnia roku 1947, świadka Franciszka Gołuńskiego, dotyczący zdarzeń w dniu 13 października 1939 w parafii Sumin. „Jak zauważyłem, na pierwszy rzut oka, to ksiądz Krzyżanowski był bardzo zmaltretowany i pobity: na twarzy był skrwawiony, brak mu było pięciu zębów i kilkakrotnie wymiotował, a jak później zauważyłem, wymiotował krwią. Doradzałem księdzu Krzyżanowskiemu, by skorzystał z chwilowej nieuwagi Sieverta i Wiecherta i żeby zbiegł im. Na to jednak ksiądz Krzyżanowski opowiedział, że gdyby udało mu się zbiec, to by za to zabrali mnie i moją całą rodzinę. W ten sposób przesiedział ksiądz Krzyżanowski na schodach kamiennych do wpół do piątej rano".

Co myślał przez pół nocy, czekając na świt, czekając na śmierć, ten ksiądz dygocący z gorączki i zimna na schodach domu, którego nie chciał swoją ucieczką narazić na nieszczęście? Widać jednak, że swojej roli nauczyli się nieraz tylko mordercy. Przed wojną Sievert był drogerzystą, a młody Wiechert służył nawet w Wojsku Polskim, w 2 pułku szwoleżerów; gestapowskiego fachu uczyli się w domu, w Starogardzie. Mordercy przygotowywali się więc od dawna do swojej roli. To jednak, co dławi ze wzruszenia, to niepojęty w wymiarach ziemskich fakt, że w ciągu kilku minut czy godzin ich ofiary, zwykli cywilni ludzie, dojrzewali do bohaterstwa, do heroizmu. Zło przygotowywało się od dawna, ale dobro też nie dało się zaskoczyć i okazywało się silniejsze od lęku przed torturami, od chęci życia za wszelką cenę. Na wpół obłąkany od nocnych widziadeł dowódca starogardzkiego Selbstschutzu SS-Mann Drews opowiadał potem, że „Polacy umierali zachowując taką godną postawę, że musiał to podziwiać". Godna postawa... Czy tu rzeczywiście szło o to? Ksiądz Krzyżanowski nie myślał o tym zapewne. Tyle wiedział już o odpowiedzialności zbiorowej, że nie uciekał, ponieważ wtedy musieliby zapłacić za to jego ludzie, jego parafianie. Nie wiadomo, czy mu przyszedł na myśl werset z Ewangelii, który w tej chwili sprawdzał się dosłownie: „Dobry pasterz kładzie duszę swoją za owce swoje". I jeżeli owej nocy drżał nie tylko z zimna, ale i z trwogi przed dalszymi

torturami i śmiercią, to nawet w tym był podobny do Człowieka, który pewnej nocy przed wiekami, samotny w obliczu męki, pocił się krwawym potem.

*

„Bo widzisz, w pewnym sensie Trwoga jest jednak córką Bożą, odkupioną w noc Wielkiego Piątku. Nie jest ona piękna — o nie! To wyszydzana, to znów przeklinana, odrzucana przez wszystkich... A jednak niech cię to nie myli: ona jest u wezgłowia każdej agonii, to ona wstawia się za człowiekiem". To zdanie z *Radości* dał Bernanos za motto *Dialogom Karmelitanek*. W tym dramacie o męczeństwie, honorze, odwadze i lęku powiedział: „Cokolwiek by się stało, liczmy tylko na ten rodzaj odwagi, której Bóg udziela z dnia na dzień i jakby po groszu. Ta właśnie odwaga nam przystoi, odpowiada najlepiej pokorze naszego stanu. Może byłoby zbytnim zuchwalstwem prosić Boga o nią. Lepiej prosić Go pokornie, by strach nie doświadczał nas ponad nasze siły, byśmy odczuwały tylko upokorzenie, jakie z niego płynie, nie dając mu się jednak popchnąć do jakiegoś nagannego czynu. Rozróżnienie między trwogą a odwagą, gdy się je rozpatruje z owego ogrodu Getsemani, gdzie w Najgodniejszym Sercu Naszego Pana została przebóstwiona wszelka ludzka trwoga, wydaje mi się niemal zbędne i one obie ukazują się nam jako zbytkowne świecidełka".

*

Media vita in morte sumus: Pośrodku życia w śmierci jesteśmy. To nie jest dobre tłumaczenie, ale jak to wyrazić: umieramy w połowie życia, choć zanurzeni w życiu jesteśmy chorzy na śmierć, jest w nas połowa życia i połowa śmierci...

Związek życia ze śmiercią nie jest przecież antynomiczny. Nie tylko śmierć wysysa siłę z życia, ale odwrotnie: życie krzewi się dzięki śmierci. Przechodzenie ustawiczne śmierci w życie odbywa się nie tylko na płaszczyźnie przyrodzonej w organizmach i cywilizacjach, ale i w porządku łaski: *tuis enim fidelibus, Domine, vita mutatur, non tollitur* życie chrześcijanina ulega w chwili śmierci przemianie, a nie zagładzie.

Mówi się, że najtrudniej uwierzyć jest we własną śmierć (jak wiadomo, doświadczenie poucza nas, że zawsze umierają inni). Czy to nie zastanawiające, że więcej trzeba wysiłku, by uwierzyć we własną śmierć (jako zjawisko definitywne), niż w życie (pozagrobowe)?

*

Kariera artystyczna śmierci się skończyła: sztuka, która tyle jej ma do zawdzięczenia (starożytne cmentarze, mauzolea, grobowce, sarkofagi — w związku w tym malarstwo i rzeźbę), po predylekcji średniowiecznej i barokowej najwyraźniej unika jej współcześnie. Nie tylko dlatego, że śmierć jest dziś zjawiskiem bardziej antypatycznym, niż dawniej (był u nas taki czas, że pisanie o niej było błędem natury ideologicznej), ale może i dlatego, że nie sposób wymyśleć nową ikonografię śmierci.

W *Tańcach śmierci* i w *Bildern des Todes* Holbeina z 1538 każdy stan miał swoją śmierć: papież i cesarz, król i kardynał, cesarzowa i królowa, opat i opatka, szlachcic i kanonik, radny i kaznodzieja, proboszcz i mnich, zakonnica i stara kobieta, lekarz i astronom, bankier i kupiec, żeglarz i rycerz, hrabia i starzec, hrabina i szlachcianka, kramarz i oracz... Śmierć każdego z nich miała swój własny atrybut i swój kształt; czasem zachowywała się poczciwie, a czasem przedrzeźniała i przerażała moribunda z małpią złośliwością.

Dziś, po przejściu wojny totalnej i nadejściu cywilizacji technicznej, zachwiała się wiara w to, że każdy ma prawo umrzeć własną śmiercią. Śmierć została odpersonalizowana i urzeczowiona.

Akcesjorami śmierci współczesnej i jej atrybutami stał się zespół rzeczy: szklannych, stalowych, plastykowych. Umierając najzupełniej pokojowo, w domu czy szpitalu, umiera najczęściej nie człowiek, a przypadek kliniczny. Chcąc dziś przedstawić śmierć nie można namalować czy wyrzeźbić kościotrupa, czy wychudłego przeraźliwie człowieka. Trzeba by przedstawić jakąś r z e c z, przedmiot, aparat.

Śmierci współczesne przychodzą ponadto przeważnie nie w porę, dezorganizują, przerażają. Czy jednak naprawdę jest to zjawisko XX-wieczne? Przecież już blisko sto lat temu pisał Norwid *Na zgon śp. Józefa Zaleskiego:*

„— Dlatego to w Epoce, w której jest więcej
R o z ł a m a ń — niźli D o k o ń c z e ń...
Dlatego to w czasie tym, gdy więcej
Jest R o z t r z a s k a ń — niźli Z a m k n i ę ć;
Dlatego to na teraz, gdy więcej jest daleko
Ś m i e r c i — niżeli Z g o n ó w:
Twoja śmierć, Szanowny Mężu Józefie,
Doprawdy, że ma podobieństwo
Błogosławionego jakby u c z y n k u!
— Może byśmy już na śmierć zapomnieli
O chrześcijańskim skonu pogodnego tonie
I o całości żywota dojrzałego...

Może byśmy już zapomnieli doprawdy!...
Widząc — jak wszystko nagle rozbiega się
I jak zatrzaskuje drzwiami przeraźliwie —
Lecz, mało kto je zamknął z tym królewskim wczasem
i pogodą,
Z jakimi kapłan zamyka Hostię w ołtarzu".

*

Śmierć Jana XXIII. Choć fizycznie biorąc pod koniec życia, to jednak, widziana wtedy, jakby w połowie drogi: *nel mezzo del cammin*. Dlatego ze swojej śmierci uczynił Papież Jan dalszy ciąg życia; ją także rzucił na szalę:

— *Składam siebie w ofierze na ołtarzu, za Kościół, za Sobór, za pokój.*

Przy tym wszystkim miał świadomość nie tylko tamtych wielkich spraw (bo o tym, że umiera, nie mówił; nie był zajęty własnym umieraniem. Zrozumiałem dlaczego dopiero czytając *Giornale dell'anima*: całe Jego życie, wszystkie skrupulatnie odprawiane rekolekcje były przygotowaniem na śmierć, ale i drobnych: spraw ludzi, którzy Go kochali, spraw ludzi, których kochał.

W Niedzielę Zielonych Świąt, w przeddzień śmierci, widząc klęczącego w kącie i modlącego się z płaczem księdza Lorisa Capovillę, zrobił znak, że chciałby mu coś powiedzieć. Ksiądz Capovilla zbliżył się i ukląkł przy łóżku. Jan XXIII powiedział:

— *Jak już będzie po wszystkim, musisz koniecznie pojechać do matki.* To po wszystkim oznaczało: gdy się skończy moja agonia, po mojej śmierci.

*

Śmierć Kennedy'ego.

Dosłownie *media vita*, w środku życia, niespodziewana. Niepojęta także dlatego, że anachroniczna: nie pasująca do epoki, do stylu epoki, do Ameryki komfortu, niesłychanego postępu technicznego, Ameryki życia ułatwionego. Późniejsze wypadki miały dopiero przypomnieć, że życie amerykańskie potrafi być bardzo drapieżne, że jest zdolne do okrucieństwa. Właśnie pierwszym tego przykładem była śmierć Pierwszego Obywatela Stanów.

Ta śmierć była zupełnie nie w duchu epoki i tego kraju, który znaliśmy przedtem: kraju, dla którego jednym z najważniejszych problemów było *to have a good time* i *enjoy yourself*, gdzie przy wszystkim, nawet przy kampanii wyborczej, musiał być *fun*.

I oto w tym kraju młodym, nieco dziecinnym, stylizującym się na technikolorowy *Disneyland*, ta śmierć gwałtowna, patetyczna, śmierć od kuli, jak na polu bitwy. Śmierć tragiczna, ale tchnąca wielkością (w Polsce na wsi mówią jeszcze ludzie, że ktoś miał ładną śmierć).

John Fitzgerald Kennedy zginął w pełni sił, niepokonany, idąc do tryumfu, jakim byłby niewątpliwy ponowny jego wybór na prezydenta. W Dallas miał być początek jego drugiej w życiu kampanii wyborczej. Jechał w słońcu — było samo południe — otwartym samochodem, obok pięknej i mądrej żony, która trzymała w ręku kwiaty. Obydwoje uśmiechali się do ludzi.

Po pierwszym strzale podniósł ręce do twarzy. Pewnie ani on sam, a na pewno ani jego żona, ani nikt na trasie przejazdu prezydenckiego orszaku, ani nikt w Ameryce, ani nikt na świecie, nie wiedział jeszcze, że zastrzelono prezydenta Stanów Zjednoczonych.

Ale nie umierał sam. Obok była żona, która chwyciła go w ramiona, gdy osuwał się na podłogę samochodu. W chwilę potem wyczołgała się na bagażnik pędzącego coraz szybciej wozu, by wciągnąć na ratunek policjanta z osłony. W szpitalu była przy Ostatnim Namaszczeniu, dotykając stopy zmarłego. Z suchą twarzą asystowała przy przysiędze prezydenckiej Johnsona. Jej godność i spokój w czasie ceremonii pogrzebowych zdumiały świat.

Myślę, że bardzo parafialny, nieco zeszłowieczny i trochę dziecinny model amerykańskiego katolika potrafił zdać egzamin z heroizmu, jakiego wymaga każde życie i każda śmierć.

*

Konała w Karetce Czerwonego Krzyża, która we mgle, z włączoną syreną, o świcie dotarła do Paryża. Zwłoki okradziono potem z różańca i obrazka świętej Teresy, jaki kazała sobie podać i trzymała w agonii. To nie był fetysz, ale jakiś znak wiary, kształt nadziei, dowód miłości. Umierała opuszczona przez tych wszystkich, którym ułatwiła czy w ogóle umożliwiła życiowy start. Ale Théo — w ostatnich tygodniach życia mówiła o nim, że jest małym chłopcem, którego matka jest ciągle chora — był przy niej, dobry i wierny, i prasa sensacyjna, najwulgarniejsze opium dla ludzi XX wieku, nie mogła sobie ulżyć w tej godzinie ani na ich miłości, ani na ich małżeństwie, jak to sobie obiecywała.

Kiedy umiera ktoś znany z tragicznie poplątanego życia, czekam zawsze z niepokojem, jaka będzie reakcja pewnej części prasy katolickiej. Coraz rzadziej, na szczęście, pojawiają się komentarze z nutką eschatologicznego trymfu: oto czym się kończy życie nie-

uporządkowane, niezgodne z naszymi zasadami. Jakby nie umierali — i to nieraz jak strasznie — święci.

Tak było i tym razem. Jakimż — w tym kontekście — poważnym i chrześcijańskim tonem zabrzmiał komunikat Arcybiskupstwa Paryskiego, które wydelegowało kapelana artystów, by na cmentarzu pobłogosławił zwłoki Edith Piaf.

Biednej i tylekroć oszukanej Edith Piaf, której ochrypły głos, której krzyk wołający o miłość, więcej mówił dzisiejszemu światu o potrzebie Boga, niż akademickie rozważania wielu teologów.

*

W przegadanych miejscami *Pieśniach* Brandstaettera cudowne zakończenie „Hymnu do Madonny Dobrej Śmierci", będące parafrazą *Memento homo*:

Wierzymy,
Że powstaliśmy z miłości
I w miłość się obrócimy.
Amen.

*

Na przeniesienie zwłok księży pelplińskich zamordowanych w Tczewie 20 października 1939 roku ksiądz Szymon Dreszler skomponował motet *Justorum animae:* Dusze sprawiedliwych są w ręku Boga...

Słyszałem tę melodię wiele razy. Ale dopiero gdy w marcu tego roku chór seminaryjny śpiewał ją nad otwartym grobem kompozytora, poczułem z fizyczną pewnością, że tak jest rzeczywiście, że przez śmierć Bóg chwyta dusze w swoje ręce. Dlatego pewnie niektóre agonie są tak ciężkie, bo ten uścisk bywa gwałtowny i bardzo silny. Każda miłość dopełniająca się w ciele zadaje mu cierpienie.

Dusze sprawiedliwych są w ręku Boga... a Chrystus dodał: „i nikt ich nie wydrze z mojej ręki". Modlimy się o to przed komunią we Mszy św.: nie pozwól mi oddalić się od Ciebie.

*

Dlaczego jesień jest najbardziej kolorową, najbardziej bogatą porą roku? Dlaczego zamieranie łączy przyroda z największym przepychem? Antropomorfizując ją można by się zdumiewać, że właśnie w agonii chce najbardziej przykuć naszą uwagę.

— Nie spuszczaj ze mnie wzroku — powiedział konający ks. Kolping do swego przyjaciela — to, co tu teraz widzisz, jest najbardziej interesujące w świecie.

Tym zdaniem rozpoczyna się sławna książka o „psychologii ostatniej godziny", pióra Fryderyka zur Bonsen, zatytułowana *Między życiem a śmiercią (Zwischen Leben und Tod, zur Psychologie der letzten Stunde*, Düsseldorf 1927). Jest w niej mowa o lęku przed śmiercią i o przeczuciu śmierci, o zjawisku wzrostu sił duchowych u umierających, o ostatnich nastrojach, o wrażliwości religijnej i o wielu innych sprawach. To wszystko czyni z tej książki *a standard-work*, nie zdezaktualizowane po dziś dzień. Ale na własny użytek niewiele można się z niej nauczyć i w zakończeniu autor przyznaje: „Każde umieranie jest indywidualne jak życie, jak człowiek i — jak powiada Jean Paul — nie ma żadnego sposobu umierania". Pomyślałem o św. Teresie z Lisieux płaczącej:

— Nigdy nie będę umiała umrzeć...

*

Cmentarz w Żarnowcu, jak wiele wiejskich cmentarzy otacza kościół. Leżą na nim ludzie, którzy umarli na lądzie i tacy, co zginęli na morzu. Otacza go wysoki ceglany mur ze średniowiecznej cysterskiej cegły, takiej samej, z jakiej zbudowany jest kościół. Kiedyś pisał Stanisław Kasznica o tym, że umarli pochowani na takich cmentarzach są bliżej żywych, bliżej ich pamięci i wdzięczności. Ale tutaj uderzyło mnie co innego: bliskość kościoła.

„Ilekroć chciałem zgromadzić syny twoje jak kokosz gromadzi kurczęta..." Tutaj kościół wznosi się nad umarłymi wysoki, obronny; strzeże małych okwieconych mogiłek. Przechodzą tędy ludzie idący na nabożeństwo lub wracający z kościoła, przechodzi Pan Jezus niesiony w procesjach. Umarli jakby brali dalej udział w życiu swojej parafii. Są tutaj przy swoim kościele, gdzie zostali ochrzczeni, gdzie przystąpili do pierwszej spowiedzi i komunii świętej, gdzie bywali na szkolnych nabożeństwach, gdzie odbył się ich ślub, gdzie ich biskup bierzmował, dokąd z trudem dreptali jako staruszkowie, skąd ksiądz wybiegł szybko do nich z ostatnimi sakramentami, dokąd przyniesiono ich trumnę... Potem pochowano ich tutaj, bliziutko, gdzie cały rok słychać organy i śpiew, a na świętą Annę odpustowe piszczałki. Są i na pasterce i na rezurekcji, na roratach i na gorzkich żalach...

A ci, co poginęli daleko? Których ciał nikt nigdy nie odnajdzie? Których nie przygarnął żaden cmentarz? O których nikt nie pamięta? Jest przecież ktoś... Nad ich duszami wznosi się obronnym, opiekuńczym gestem matki, Kościół. W czasie każdej Mszy gromadzi ich pod skrzydłami w *memento* za umarłych. To jest jego największa ambicja, sięgająca poza grób („Śmierć kochanej istoty

jest tak straszna dlatego, że odsłania prawdę o naturze miłości, jaką się do niej żywiło. Bo pokazuje, że nie miało się dla niej miłości silniejszej niż śmierć" — pisała Simone Weil), miłość silniejsza od śmierci: „Których mi dałeś, żadnego z nich nie straciłem".

Chrystus znał po imieniu wszystkie ludzkie lęki. Znał także ten. Mówił stale o *życiu*, prawie nigdy o śmierci. Mówił, że przyszedł, żeby ludzie mieli życie i to jeszcze pełniejsze, jeszcze obfitsze. Sam siebie nazwał życiem. Umarł, żeby zniszczyć śmierć. Dzięki niemu nikt nie umiera sam i nikt nie umiera naprawdę: „Kto wierzy we mnie choćby umarł, żyć będzie..."
Módlmy się

za tych co usnąć nie mogą
za tych co śmierci się boją.

*

W połowie lata otrzymałem w Żarnowcu wiadomość o śmierci kolegi. Dziesięć dni wcześniej byłem u niego w Stegnie, gdzie był proboszczem. Już wtedy miał w organizmie zarazki tężca, o czym nikt do ostatniej chwili nie wiedział, nie wyłączając jego samego, gdy przyjmował nas mile, wesoło i uczynnie.

Na pogrzeb trzeba było jechać bardzo wcześnie rano. Jurek wstał, żeby sprawdzić, czy się obudziłem, i zrobił herbatę. Cały poprzedni dzień myślałem o tej zagadkowej śmierci i teraz ni stąd ni zowąd powiedziałem:

— On umarł, a my żyjemy.

Wtedy Jurek poprawił mnie:

— On żyje. To my umieramy.

Janusz St. Pasierb